سلسلة الدراسات القانونية

أطروحة دكتوراه

دار نهوض للدراسات والنشر

العلاقة بين الدين والدولة

دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية

تأليف:
د. محمد طه عليوه





العلاقة بين الدين والدولة

دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري

والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظرًا لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية، وحيث كانت نشأة الوقف فقهيًا وتاريخيًا كمكون رئيسي من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «وقف نهوض لدراسات التنمية» في ٥ يونيو ١٩٩٦م - كوقف عائلي - بتسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «نهوض» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقًا من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «نهوض» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوارات والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسي أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات القانونية

أطروحة دكتوراه

العلاقة بين الدين والدولة

دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية

تأليف:

د. محمد طه عليوه



د. محمد طه عليوه

العلاقة بين الدين والدولة: دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية

الطبعة الأولى ٢٠١٨م

ISBN: 978 - 614 - 470 - 004 - 4

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر دار نهوض للدراسات والنشر»

بريد الإلكتروني: info@nohoudh.com

دار نهوض للدراسات والنشر

تأسست «دار نهوض للدراسات والنشر» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية، في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

تسعى الدار للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاتها، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

تعتني الدار بإصدار الكتاب الجيد بدءاً من الفكرة والمضمون، وانتهاءً بالشكل والإخراج، كما تختار منشوراتها بمعيار العلمية والحاجة والمستقبل.

مقدمة الطبعة الأولى

هذا الكتاب هو الرسالة المقدمة مني إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في القانون بعنوان «دور الدين في النظام الدستوري المصري على ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة»، والتي ناقشتها يوم ١٤/ ٤/ ٢٠١٠ وأجازتها بتقدير امتياز مع التوصية بالتبادل مع الجامعات المحلية والأجنبية لجنة برئاسة الفقيه الدستوري الكبير والسياسي المرموق المرحوم الدكتور/ يحيى الجمل، وعضوية المستشار/ طارق البشرى، نائب رئيس مجلس الدولة الأسبق وصاحب العديد من المؤلفات الهامة ذات الصلة بموضوع الرسالة ولاحقًا رئيس اللجنة التي وضعت التعديلات الدستورية التي استفتى الشعب عليها في ١٩/ ٣/ ٢٠١١، والدكتور/ يسرى العصار، الأستاذ بكلية الحقوق جامعة القاهرة.

وكنت بصدد نشر تلك الرسالة في أعقاب مناقشتها، ثم وقع الطوفان في يناير ٢٠١١ فانشغلت، شأني شأن كافة المهتمين بالسياسة، بالأهم عن المهم. ثم كرّت مسبحة السنوات، حتى تفضلت مؤسسة «نهوض» ورئيسها الفاضل الدكتور/ على الزميع بنشرها برعايتهم الكريمة.

خلال تلك السنوات وقعت تغيرات هائلة أبرزها صعود التيار الإسلامي المتوج بالوصول إلى سُدّة الحكم والذي كان دلالة على فشل النظام الشمولي للجمهورية المصرية الأولى، وسقوطه السريع الذي كان دلالة على عجزه عن إدارة الدولة وغياب أي مشروع للحكم والإدارة كنتيجة طبيعية للخلط بين الدين والدولة والاستغناء بالعقيدي والدعوي عن السياسي والاجتماعي. وبين هذين الحدثين كان الجدل الكبير حول العلاقة بين الدين والدولة ولا يزال في أعقابهما مطروحًا بقوة ربما لم يبلغها طوال تاريخه، وعلى المحك

العملي لا الدعوي، في مصر كما في عدة أقطار عربية أخرى أبرزها تونس.

ولا أعتقد أن الجدل حول العلاقة بين الدولة والدين قد حُسِمَ نهائيًا كما يظن كثيرٌ من الناس، فرغم بارقة الأمل التي أطلقتها ثورة يناير في تحقيق نقلة نوعية في الوعي الاجتماعي والسياسي تزال بها الأدران التي لحقت بتلك العلاقة في مصر، إلا أن الأمر ـ فيما يبدو ـ قد عاود سيرته الأولى. وسوف يظل تيار الإسلام السياسي الذي يستغل الدين في حشد الجمهور وراء سعيه إلى السلطة موجودًا، على الأقل ما بقيت الدولة الاستبدادية التي تروم احتكار استغلال الدين لتأييد سلطتها، فهما وجهان لعملة واحدة. ومن ثَمّ فلا أظن هذا الكتاب قد فات أوانه، وإذا كان موضوعه قد شغلني طيلة عشرين عامًا فهو يشغل المثقفين والساسة في بلادنا منذ نحو قرنين.

من ضمن الاستخلاصات البارزة في ختام هذا العمل أنه لا توجد مشكلة فعلية في العلاقة بين الدولة الحديثة ـ بكل أركانها وقيمها ومفاهيمها المحايدة ـ والدين عمومًا والدين الإسلامي خصوصًا، بل أن المشكلة تكمن في الاستخدام السياسي للشعور الديني للجماهير من قِبَل الدول ومناوئيها. وأن الدول الحديثة ـ المحايدة دينيًا ـ تسمح للمسلمين ولغيرهم بممارسة شعائرهم والالتزام بدينهم بحرية واحترام غير منقوصين، وإذا كان الفصل بين الدين والمجتمع مستحيلًا، فإن الفصل بين الدين والدولة واجب، وهو أحد أوجه قاعدة حياد المرفق العام الأساسية في الدستور والقانون الإداري. وأن الشريعة الإسلامية جزء رئيسي من المكون الثقافي للشعب المصري ولا بد أن تجد صداها في نظمه القانونية، وقد توصل جيل المُشرّعين العظام والفقهاء الكبار والقضاء المصري ـ أيام مجده ـ إلى الطريقة المثلى لإزالة التعارض الشكلي بين دين غالبية مواطني الدولة وبين نظمها القانونية والدستورية.

وقد فكرت في إعادة صياغة بعض أجزاء هذا العمل، ومنها المبحث الخاص بأثر التمهيد الدستوري لدور الدين في الدولة على حرية تكوين الأحزاب، على ضوء الوجود القانوني الناجز والممارسة الفعلية للسياسة والحكم اللذين أتاحتهما ثورة يناير لتيار الإسلامي السياسي. ومنها أيضًا

روح التفاؤل بمآلات النموذج التركي، الذي يبدو أنه لم يخرج تمامًا من الحالة العامة للمنطقة ما بين نوايا الدولة العميقة المضمرة في عدم الإسلام بشكل نهائي لحكم الصناديق الانتخابية، ونزعات الهيمنة وأدلجة الدولة لدى تيار الإسلامي السياسي، على النحو الذي كشفت عنه المحاولة الانقلابية الفاشلة في صيف ٢٠١٦ وتصرفات نظام الحكم التركي في أعقابها، ثم عَدَلْتُ عن ذلك فالعمل في الأغلب الأعم من أجزائه لا يتطلب تعديلًا، وهو يعبر عن مؤلفه وقت إنجازه، وما وقع في يناير ٢٠١١ وما بعدها يستحق مؤلفًا مستقلًا، ومن ثَمّ قررت أن أتركه بين يدي القارئ الكريم كيوم فرغتُ من كتابته.

محمد طه عليوه

الكويت في ٢٠١٦/١١/٣٠م

مُقدِّمة الرسالة

رافق الدينُ الدولةَ ـ في مصر وفي غيرها ـ جُلّ عمرها، ومَثّلَ ـ على امتداد التاريخ ـ إطارًا كليًّا للحياة الفردية والجماعية في شتى بقاع الأرض، فكان أساسًا قامت عليه الحضارات والدول، ونبعت منه القواعد الضابطة للحياة الاجتماعية، حتى شرعت مجتمعات الغرب الأوروبي في القرن السادس عشر الميلادي في صياغة شكل جديد للدولة، جرى تحديد المجال السياسي الذي يعمل فيه اقتطاعًا من السيطرة الكلية التي فرضتها الكنيسة الرومانية المقدسة على دنيا الناس وآخرتهم. وتبلورت على مدار السنين بعد ذلك أبرز سمات هذا النموذج الجديد (الدولة ـ الأمة) أو الدولة القومية في السلطة المركزة التي تمارس اختصاصاتها وصلاحياتها على إقليم محدد، وتأسيس العيش المشترك بين البشر الساكنين في هذا الإقليم على رابطة المواطنة. وظهرت مع هذا النموذج الجديد للدولة فلسفته السياسية ونُظُمه الدستورية والقانونية. وألقت ظروف نشأة الدولة القومية بظلالها على موقفها من الدين، ففصلت الدين عن الدولة، ونزلت بسلطة التشريع من السماء إلى الأرض، وانعكس ذلك الموقف في معالجاتها الدستورية لعلاقة الدولة بالدين.

وإذ أثبت نموذج الدولة القومية نجاعته كإطار للعيش المشترك، وسيطرت الدول التي ولد فيها على العالم، فقد تم استزراع هذا النموذج للدولة في مجتمعات ومجالات حضارية تمايزت مساراتها ودرجة تطورها عن الغرب الأوروبي. وأخذت الأطر القانونية للدولة ـ الأمة ـ طريقها إلى التطبيق في تلك المجتمعات ذات البنى القانونية الموروثة عن تاريخ مختلف، الأمر الذي أدى إلى وجود تعددية داخل النظام القانوني للبلدان التي تم

النقل إليها، بما يطرحه ذلك من إشكاليات على صعيد تعايش الثقافات القانونية والنماذج التشريعية المختلفة، لا تنفك تطرح نفسها المرة تلو المرة.

موضوع البحث وأهميته: موضوع هذه الرسالة هو بيان دور الدين في النظام الدستوري المصري في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة.

لقد كان المجتمع المصري من بين تلك المجتمعات التي طالتها التحولات، بعد أن كان يعيش في ظل نظم صاغها دين تَمَيَّزَ بنظام قانوني متكامل، أديرت على أساسه حياة المجتمع المصري على امتداد قرون، شهد خلالها ذلك المجتمع تطورًا وازدهارًا كبيرين قبل أن يشهد تدهورًا وركودًا مماثلين.

وبعد فترة من تحديث مؤسسات الدولة المصرية على يد محمد علي وخلفائه، دخلت فكرة الدستور (بما هو تحديد لماهية الدولة، ومقوماتها، ومؤسساتها، وحقوق المواطنين) إلى عالم القانون المصري، وأصبح مُتعيِّنًا أن تحدد تلك الدولة المحدثة موقعها من الدين، وأن ينعكس تحديد الدولة لعلاقتها بالدين في شتى مناحي النظام الدستوري والقانوني.

وكانت الدولة المصرية بذلك ترتاد - جنبًا إلى جنب دولة الخلافة العثمانية التي كانت مصر جزءًا منها - آفاقًا غير مسبوقة لمجمل الدول العربية والإسلامية، وبذلتْ كثيرٌ من العقول والخبرات الفذة في حقول التشريع والفقه والقضاء جَهْدها للتوفيق بين الطبيعة العلمانية الملازمة لنموذج الدولة القومية، وبين الأسس الموروثة للمجتمع المصري.

ومنذ تبلور الملامح التاريخية لعملية تحديث جهاز الدولة المصرية على صعيد الدستور والقانون في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، والجدال حول جدوى هذه العملية، الذي يعكس أزمة البحث عن هوية حضارية للمجتمع المصري، لا ينِي ينبعث مع كل أزمة كبرى يواجهها هذا المجتمع. ولا تزال الإشكاليات الناجمة عن إدخال النموذج المشار إليه، والتساؤل حول جدوى ذلك التحول وشرعيته، ومدى اتساقه مع الموروث القانوني والثقافي، هي الموضوعات الكبرى للجدل الثقافي والقانوني في المجتمع المصري رغم مضي نحو قرنين من السير على درب التحديث.

والموضوع فضلًا عن عمقه التاريخي له أهميته الراهنة، فعلى إثر هزيمة ١٩٦٧م وإخفاق المشروع الناصري، والتراجعات الكبيرة في مسار التنمية والتحديث وآثارها الاجتماعية المُدمرة، عاد تيار الإسلام السياسي إلى الظهور بقوة رافعًا شعار تطبيق الشريعة، ليصبح ـ وفي غضون سنوات قليلة ـ تيار المعارضة الأكثر بروزًا والأعلى صوتًا، وليعاد معه وبقوة طرح التساؤل حول الهوية الحضارية والمشروع القومي المُستقبلي لمصر، وليصبح الموقف من تطبيق الشريعة موقفًا من كل القضايا الراهنة، في إطار إعادة تقييم واسعة لجدوى عملية التحديث التي تمت، ومدى صحة الدروب التي سارت عليها مصر لمدة تقارب القرنين من الزمان.

ولا يبدو الجدال الدائر الآن مجرد إحياء لجدال قد حُسم وانتهى أمره، بقدر ما يبدو استمرارًا لجدال لم يستوف حقه، وتمت مصادرته أو تمويهه في بعض الفترات. وتدل الشواهد التاريخية على أن معضلات من هذا النوع لا يتم حسمها في عِقد أو عِقدين، وربما استغرق الوصول إلى حل نهائي فيها عدة قرون. فالعلوم الاجتماعية بطبيعتها بطيئة التطور، وكثير من الظواهر التي كانت قائمة منذ آلاف السنين ما زالت قائمة حتى يومنا هذا بدون تعديل أو بتعديل يسير، ومن ذلك قدر غير يسير من قواعد القانون[1].

وعلى الرغم من أن الجدل الشديد الدائر على هذا الصعيد لا يخلو من أهداف سياسية في بعض جوانبه، ويعكس احتقانًا اجتماعيًا في بعضها الآخر، إلا أنه يعكس أزمة حقيقية للمجتمع والدولة في مصر الحديثة. وإذا كان الشأن السياسي والأزمة الاجتماعية مجالًا مفتوحًا لكل المصطرعين، بحكم كونه شأنًا عامًا يحق للكل ويجب عليهم المشاركة فيه، فإن البُعْد المتعلق بأزمة الدولة الحديثة ونظامها القانوني يظل منوطًا بفقهاء القانون والباحثين فيه، بما أن كل مجالات الجدال الاجتماعي تجد خلاصتها وتبحث عن حلولها على صعيد القانون، باعتباره قاعدة الضبط الاجتماعي الأهم.

منهج البحث: لما كان اتخاذ موقف عام مطلق، من نوع الدعوة إلى

(١) أستاذنا الدكتور يحيى الجمل: حصاد القرن العشرين في علم القانون، دار الشروق القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٥، ٦.

الدولة الإسلامية باعتبار الإسلام هو دين الغالبية العظمى من الشعب المصري، وشريعته هي هويتنا وتاريخنا، أو الدعوة إلى الدولة القومية العلمانية الحديثة باعتبارها الحل الأمثل الذي وصلت إليه البشرية في مسار تطورها التاريخي، دون بحث علمي موضوعي تاريخي مقارن، هو نوع من التناول المستخف لمشكلة بالغة التعقيد والأهمية. ولما كان أغلب المؤلفات التي وقفنا عليها في هذا الباب قد جاء منطلقًا من موقف مسبق أو مقتصرًا على تناول زاوية أو جزء من الموضوع، أو مكتفيًا بتناول الحالة المصرية في ذاتها دون التطرق إلى نماذج أخرى مختلفة في سياقها التاريخي. فقد رأيت أهمية تناول دور الدين في النظام الدستوري المصري، من خلال بحث معمق، يتناول نماذج دستورية وقانونية أخرى فضلًا عن النموذج المصري. ويتبع المنهج العلمي التاريخي المقارن لدراسة القانون، فيتناول، فضلًا عن النصوص والنظريات الدستورية، الواقع الكامن خلف نصوص القانون، آخذًا بعين الاعتبار أن زمن تأويل النصوص كشكل وحيد للتأويل القانوني قد ولّى بعد أن اجتاحت علوم الاجتماع، والتاريخ، والاقتصاد العلم القانوني، وبعد ما برهنت عليه تجارب بلدان العالم الثالث من وجود هوة عميقة بين القانون الدستوري والواقع السياسي، حيث يبدو القانون الدستوري في هذه البلدان مجرد أسطورة فريدة من نوعها[٢].

ذلك أن دراسة القاعدة القانونية والعمل على تطبيقها كما صدرت عن المُشَرِّع بالاستعانة بالوسائل التفسيرية المحددة في إطار ما يُسمى علم القانون الخالص أو المحض، يُفضي إلى انكماش لا يُستهان به في مجال العلم القانوني ومن ثَمَّ انعزاله وجفافه، ويُفْقِدُ كلٌّ من واضع القاعدة القانونية ومطبقها، والمخاطَبَ بأحكامها القدرة على تطويرها، وأن الوضعية القانونية بتأكيدها على النظر إلى القانون كما هو كائن وليس كما يجب أن يكون، وفصلها دراسة القانون عن كل الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تتحكم في الظاهرة القانونية، قد تكون منهجًا مناسبًا للدراسات القانونية في فترات الاستقرار الاجتماعي، إلا أنها لا تتناسب أبدًا مع فترات التغير

---

(٢) ميشال مياي: دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية.

الاجتماعي التي تستلزم دراسة القانون كظاهرة اجتماعية وتاريخية، ودراسة الفكر القانوني على ذات الصعيد[٣].

فهذه الرسالة إذًا ليست دراسة تطبيقية لأثر النص على دين للدولة في الدستور، وليست قاصرة على تناول الشريعة كمصدر أساس للتشريع، بل هي في حقيقتها محاولة لدرس إشكاليات تطبيق نموذج الدولة القومية الحديث ـ العلماني بحكم نشأته وفلسفته ـ في مجتمع كانت تحكمه دولة قديمة، ثم وسيطة، لعب فيها الدين دورًا كبيرًا. ومحاولة للنظر إلى الموضوع من منظور أوسع، هو دور الدين في مؤسسات الدولة عامة، بما فيها المؤسسة التشريعية، وانعكاساته على طائفة من الحقوق والحريات العامة، في إطار من المقارنة مع عدد من النظم التي يمكن اتخاذها أمثلة لصيغ مختلفة في معالجة العلاقة بين الدين والدولة، والسعي إلى فهم دقائق علاقة كل دولة تناولتها الدراسة في علاقتها بالدين الذي أوجدها أو عاش في ظلها أو عاشت في ظله، فهمًا لا يقتصر على تكرار فكرة البشر الذين نتحدث عنهم عن أنفسهم، وإنما يسعى إلى الكشف عن حقيقة تلك الفكرة في سياقها التاريخي. وذلك كي يأتي تناولنا لدور الدين في النظام الدستوري المصري منضبطًا وموضوعيًّا قدر الإمكان، باسترشاده بخبرة التاريخ من جهة، وواقع الحال في عدد من الدول المعاصرة من جهة أخرى. أو بعبارة الأدب بحثًا عن ذلك الضوء الذي أشار إليه عنوان الرسالة كي يُمكّننا من أن ننظر لدور الدين في النظام الدستوري المصري نظرة متبصرة لا نظرة غارقة في زمانها ومكانها الخاصَّيْن، قناعة من الباحث بأن التناول التاريخي المقارن هو الذي يتيح لنا فهمًا أكثر اقترابًا للحقيقة، وأكثر اتساقًا مع المنهج العلمي.

وقد اخترت لذلك ثلاثة نماذج، **أولها**: النموذج الفرنسي الذي شق طريق العلمانية، وبلغ فيها الغاية بتأثيره المعروف على مجمل أوجه الحياة القانونية في مصر وغيرها. **وثانيها**: النموذج التركي الذي كانت مصر جزءًا من عالمه القانوني حتى بَدْء مسيرة التحديث، ومعالجته للعلاقة بين الدين والدولة طبقًا للنهج العلماني في بلد مسلم. **وثالثها**: النموذج الإيراني

---

(٣) د. محمد نور فرحات: في الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، المقدمة.

وتجربته في إقامة جمهورية على أساس ديني في القرن العشرين.

وقد رأيت، طالما أن عنوان البحث يتسع للإشارة للنظم المعاصرة عمومًا، أن أَضَمِّنَ بحثي بعض الإشارات لدور الدين في بعض النظم الدستورية الأخرى، منوِّهًا إلى تناولي الاتجاهات العامة لتلك النظم الثلاث دون أن أزعم أني أقوم بدراسة مقارنة معها أو مع كل منها، إدراكًا مني أن تلك الدراسة المقارنة يضيق عنها بحث واحد ولو كان رسالة دكتوراه، ويقصر عنها جهد الباحث الفرد كائنًا مَنْ كان. ومنوِّهًا كذلك إلى أن بعض نقاط الاسترشاد ـ في النموذج الفرنسي وفي غيره ـ ستحظى بتناول أوسع في بعض تلك النظم عما هو الحال في سواها، تبعًا لما استطعت بجهدي المتواضع الوصول اليه من نقاط المعالجة في كل من تلك النظم، محاولًا تبين الاتجاه التاريخي العام لعلاقة الدين بالدولة عملًا بتوجيه توينبي: «لكي نفهم الأجزاء ينبغي أن نُركز اهتمامنا على الكلّ أولًا، لأن هذا الكل هو ميدان الدراسة القابلة للفهم»[4]. آخذًا بعين الاعتبار «الوحدة العميقة وغير المنظورة ـ غالبًا ـ للتاريخ الحضاري والروحي للبشرية»[5]، ومُؤَمِّلًا في حُسْن تقدير أساتذتي الكرام ممن سيكرمون بالحكم على هذه الرسالة لمصاعب بحث من هذا النوع.

خطة البحث: وقد تطرقت في الباب التمهيدي من الرسالة المُعَنْوَن: «لمحة عن التطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة» إلى محاولات تعريف الدين وتناولت ـ بالقدر اللازم للبحث ـ الدولة في نشأتها وتطورها، وأبرز أجهزتها، والسلطة العُليا فيها، وسندها، ودور الدين في كل ذلك، بدءًا من الدول الوثنية القديمة ومرورًا بالدول الوسيطة في عالمنا المحيط، في ظل الدينين السماويين اللذين شهدا انتشارًا عالميًّا، وكانت لهما مرام عالمية في صياغة مدينة الله على الأرض: المسيحية والإسلام، وصولًا إلى الدولة القومية الحديثة القائمة على الفصل بين الدين والدولة.

وقسمت بحثي بعد ذلك إلى بابين: اتخذت **للباب الأول** عنوانًا: «مكانة

(٤) أرنولد توينبي: رؤية للتاريخ، ج١، ص١٠.

(٥) مارسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٦م، ج١، ص١٢.

الدين في النظام الدستوري المصري والنظم المقارنة»، وقسمته إلى ثلاثة فصول، تناولت في أولها: الإطار العام لتطور علاقة الدول والنظم محل الدراسة بالدين ـ بما فيها النظام المصري ـ ودور الدين فيها، وقسمته إلى أربعة مباحث خصصت لكل بلد مبحثًا. وتناولت في الثاني: المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين وآثارها في نظم الدولة، وقسمته إلى ثلاثة مباحث أولها: خصصته للمعالجة الدستورية للعلاقة بين الدين والدولة، والثاني: تناولت فيه أثر المعالجة الدستورية لعلاقة الدولة بالدين في مجال تنظيم مؤسسات الدولة في كل من الدول محل البحث وفي مصر، أما الفصل الثالث: فقد تناولت فيه الدين باعتباره مصدرًا للقواعد القانونية وعرضت فيه، في مباحث ثلاثة متعاقبة للدين كمصدر للقانون في كل من الدول محل البحث عدا مصر، وفي الثاني: تحديث النظام القانوني المصري في علاقته بالدين، وفي المبحث الثالث: تعديل المادة الثانية من الدستور، وقضية تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

وجعلت عنوان الباب الثاني: «آثار التحديد الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة على بعض الحقوق والحريات العامة»، وتناولت في فصله الأول: أثر ذلك التحديد الدستوري على حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، وفي الثاني: أثره على حريات التعليم والبحث العلمي والإبداع الأدبي، وفي فصله الثالث: أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حق تكوين الأحزاب. وقسمت كلًا من هذه الفصول إلى مبحثين، تناولت في أولهما: أثر الدين على الحق أو الحرية موضوع الفصل في الدول التي عرضنا لها عدا مصر، وأفردت الثاني: لذلك الأثر في مصر، وأعقبت ذلك كله بإثبات ما خلصت إليه من استنتاجات في خاتمة البحث.

باب تمهيدي

لمحة عن التطور التاريخي
للعلاقة بين الدين والدولة

لمحة عن التطور التاريخي
للعلاقة بين الدين والدولة

لا بدَّ لكل مجتمع من عقيدة، تحدد له تصوره لذاته ومغزى وجوده وتضع له - على صعيد الوعي - الحدود بينه وبين المجتمعات الأخرى التي تجاورت، وتشابهت، واختلفت عبر التاريخ، وهو أمر، وإن انتمى إلى حيز الأفكار، يصبح بتملكه البشر قوة واقعية. وقد لعب الدين ذلك الدور طوال التاريخ البشري إلا قليلًا، فكان هو المُحدِّد للهوية ونمط الحياة، والمُعيِّن لما يجوز وما لا يجوز من أسباب كسب العيش والروابط الاجتماعية، والمبين لطرق تسوية المنازعات داخل الجماعة وخارجها، ومن ثَمَّ تغلغل في كل مناحي الحياة الإنسانية، وكان الإطار العام الناظم لكل جزئياتها، ونشأت في ظله الدولة والنظم الاجتماعية والقانونية، واستمر ذلك حتى العصر الحديث حيث بدأت الدولة تُحل نفسها محل الدين في كثير من تلك المجالات.

وإذا كان موضوع هذا الباب التمهيدي هو إلقاء نظرة عامة على موضوع بالغ الاتساع والعمق كالتطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة، باعتبار ذلك تأسيسًا نظريًا وتاريخيًا لازمًا لتناول دور الدين في النظام الدستوري المصري، فإننا سوف نميز في تناولنا لتطور العلاقة بين الدين والدولة في تاريخ الحضارة بين أنماط ثلاثة من الدول اكتسبت علاقة الدين بالدولة سمتًا خاصًا في كل منها: الدولة القديمة بدياناتها الوثنية، ودولة العصر الوسيط التي سادها في الدائرة التي تأثرنا بها وأثرنا فيها الدينان التوحيديان: المسيحية والإسلام، ودولة العصر الحديث التي تميزت بالفصل بين الدين والدولة، مقدمين لذلك بإشارة إلى دور الدين في نشأة الدولة.

١ ـ الدين: مع أن كل ديانة تمثل في ذاتها عالمًا خاصًا بالغ التعقيد، وعميق التشعب في الزمان والمكان، فإن التحليلات المختلفة للظاهرة الدينية، التي صاحبت الإنسان منذ بدء وعيه بوجوده وتمايزه عن غيره من المخلوقات، تظهر أن لها سمات واحدة. والدين، على حد قول السير جيمس فريزر: «اعتقاد بوجود قوى عليا يتلوه محاولة لاسترضاء هذه القوى»[١]. وسعي الإنسان إلى التعرف على تلك القوى والتقرب إليها قديم قِدَم وجوده على الأرض، ذلك أن «المقدس عنصر في بنية الشعور وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور. وعلى المستويات الأكثر قِدَمًا من الثقافة، كان العيش بصفة كائن بشري عملًا دينيًا في ذاته؛ لأن التغذية والحياة الجنسية والعمل لها جميعًا قيمة مرتبطة بالأسرار. وبعبارة أخرى؛ أن تكون ـ أو بالأحرى أن تصبح ـ إنسانًا يعني أن تكون متدينًا»[٢]. ومع تعدد نظريات تفسير الظاهرة الدينية، فإن المقاربة الاجتماعية للظاهرة الدينية هي الأكثر اتصالًا بموضوع بحثنا، على اعتبار أن «الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين الفعل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون»[٣]. وفي هذا السياق فسر دوركهايم الدين على نحو مخالف للاتجاهات التي عمدت إلى البحث عن جذور الظاهرة الدينية في الطبيعة أو في العوامل النفسية، ورأى أن تفسير الدين يجب البحث عنه في المجتمع ذاته، والطريقة التي يتبعها خلال تنظيمه لنفسه، ورأى أن الديانات الطوطمية ـ أحد أول الأشكال الدينية ـ إنما هي تعبير عن تمجيد المجتمع لنفسه ولخصوصيته ووحدته ولضرورة وجوده[٤].

وبيَّن لنا «رودلف اوتو» الذي كان لكتابه «فكرة المقدس» أثر كبير على الدراسات الدينية «أن القدسي فقد معناه الأولي وتحول إلى جملة من

---

(١) Sir James Frazer: The Golden Bough (a bridged edition), Macmillan and Co. London 1970 p. 117.

(٢) مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٦م، ج١، ص٩.

(٣) M. Reville: Prolegomena to the history of Religions, quoted in Emile Durkheim: The Elementary forms of religious life, free press, New York, 1965 pp 44.

نقلًا عن فراس السواح: دين الإنسان، الطبعة الثانية، دار علاء الدين، دمشق، ـ د.ت ص٥ ـ ١٥.

(٤) Emile Durkheim, Ibid, pp 68-89. نقلًا عن المرجع السابق.

التشريعات الأخلاقية والقوى السلوكية، أما الحالة الأصلية للوعي القدسي فهي تجربة انفعالية تمثل أساس الدين، تنطوي التجربة على مجابهة قوى لا تنتمي إلى هذا العالم، تعطي إحساسًا مزدوجًا بالخوف والانجذاب في آنٍ معًا. إنها تجربة مع الآخر المختلف كليًّا، تتأبّى على الوصف بالمصطلحات والتعابير المعتادة في وصف التجارب الأخرى، والانقياد إلى هذه التجربة فكرة وعملًا، هو الذي يكون الدين[٥].

وإذا كان الدين في شتى تعريفاته يشير إلى الاعتقاد بوجود قوى عليا في عالم مفارق والسعي إلى استرضائها بمراعاة شرائط معينة في السلوك البشري تمليها تلك القوى ويجب الخضوع الكامل لها، فإن الاشتقاق اللغوي للفظة يعطي نفس الدلالة، حيث الدين لغة، فيما يقول أبو عبيدة (المتوفى ٢٠٩هـ) هو الحساب والجزاء.. وكل من طاع ملكًا فقد دان له. ويضيف ابن الأنباري (المتوفى ٣٢٨هـ) أربعة معانٍ أُخَر هي: السلطان والعبودية والملة والعادة. وهذه المعاني هي التي ترددت لدى سائر المصنفين العرب في المعنى اللغوي للدين[٦]. وكذلك الحال في اللغات الأوروبية حيث Relegion مشتقة من «Relegio» وأصلها «Ligare» وتعني: الربط أو القيد، ومن ذات الأصل اشتُقت Obligation؛ أي: الالتزام والدَّين[٧].

وإذا كانت الدلالة اللغوية في العالمين المصطلحيين متوافقة، فإن تعريفات الدين لدى المتكلمين والفقهاء المسلمين، بدورها، تشير إلى فهم يقارب إلى حدٍّ بعيد ما انتهى إليه الفكر الأوروبي الحديث، على نحو يشهد بمدى التطور الذي كان عليه الفكر الإسلامي إبّان ازدهار الحضارة العربية ـ الإسلامية. فقد ورد في كشاف اصطلاحات الفنون أن الدين «وضع إلهي

---

(٥) Rudolf Otto. The idea of the holy. 3rd edition, New York 1970. نقلًا عن المرجع السابق.

وانظر: فيما تقدم من تعريفات وسواها،

The Encyclopedia Britannica-15th edition, volume 26 p.p. 509-525, Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by James Hastings Vol. London 1980 pp 662-693.

(٦) د. رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٧) د. ثروت أنيس الأسيوطي: نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٨.

سائق لذوي الأفهام باختيارهم إياه إلى الإصلاح في الحال والصلاح في المآل. كما يُطلق على المعارف الدينية التي يكتسبها الأنبياء بالوحي والأولياء بالإلهام ويتلقاه غيرهم عنهم بالعلوم الدينية»[٨]. ويقول أبو هلال العسكري (الفروق اللغوية ص١٨٢) إن الدين: «هو ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنه يقربه من الله وإن لم يكن فيه شرائع، مثل دين أهل الشرك، وكل ملة دين.. وإذا أُطلق الدين فهو الطاعة العامة التي يجازى عليها بالثواب»، ويذهب الماوردي إلى مثل ذلك (تسهيل النظر وتعجيل الظفر ص٢٢٦): «فالكفر تدينٌ بباطل والإيمان تدينٌ بحق، وكلاهما دين معتقد وإن صح أحدهما وبطل الآخر»[٩].

٢ ـ الدولة: يجري فقه القانون الدستوري على تعريف الدولة بأنها جماعة بشرية تعيش على إقليم معين في ظل سلطة سياسية حاكمة وأنماط قانونية ثابتة ومعلومة[١٠]. وقد تختلف الألفاظ المستخدمة للتعبير عن ذات المضمون باختلاف الفقهاء، كما قد تختلف زاوية التركيز على بعض مكوناته أو إضفاء بعض التخصيص عليها؛ كوصف السلطة السياسية بأنها مستقلة عن أشخاص مَنْ يمارسونها[١١]، أو القول إن التجمع البشري المستقر على الإقليم «يسوده نظام اجتماعي وسياسي وقانوني موجه لمصلحته المشتركة»، أو أن هذا التجمع البشري تسهر على المحافظة عليه سلطة مزودة بقدرات تمكنها من فرض النظام ومعاقبة من يهددونه بالقوة[١٢]. وبينما ينحو فقهاء القانون الدستوري إلى إبراز فكرة النظام القانوني الحاكم في الدولة، تواضع فقهاء القانون الدولي على اعتبار السيادة الركن الثالث من أركان الدولة ـ إلى جانب الشعب والإقليم ـ ويختلفون في مدى عَدِّ الاعتراف بها من جانب المجتمع الدولي شرطًا لازمًا لاكتسابها الشخصية القانونية الدولية بين نظرية

---

(٨) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، دار الفكر، القاهرة، دون تاريخ، ص٣٦٨.

(٩) نقلًا عن د. رضوان السيد، المرجع السابق، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(١٠) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، الطبعة الرابعة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٣.

(١١) د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، الإسكندرية، ١٩٧١م.

(١٢) د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢٥.

منشئة، وأخرى مقررة، ونظريات تسعى للتوفيق بينهما[١٣]. أما لدى فقهاء تاريخ القانون فإن زاوية التركيز هي السعي إلى تقصي الجذور الأولى لتلك المؤسسة التي تملك السلطة والسيادة داخل المجتمع.

ورغم الخلاف الشديد في الفقه حول تعريف الدولة كما يقرر أستاذنا الدكتور يحيى الجمل، ورغم أن كل تعريف ينطوي على خطر ـ كما يلحظ بحق الفقيه الراحل الدكتور حامد سلطان ـ وتجنبهما ذلك الخطر بالحل الذي اهتدى إليه الفقه القانوني، والمتمثل في الاكتفاء بالتقرير بأنه يلزم لوجودها أن يكون هناك مجموعة من الناس تعيش مستقرة على إقليم معين تحت ظل سلطة منظمة[١٤]، أو بأن الدولة هي المؤسسة التي تتوافر فيها عناصر ثلاث: شعب وإقليم وسيادة[١٥]، فإن بحثًا ـ حتى ولو كان تمهيديًّا ـ لتطور العلاقة بين الدين والدولة لا يجوز له أن يقصر عن محاولة تحديد ماهية الدولة اكتفاءً بتحديد العناصر المكونة لها.

ويمثل تعريف الدولة مشكلة كبرى؛ لأننا في سبيل الوصول إلى ذلك التعريف، نطبق على الدولة مقولات فكر تنتجها وتكفلها الدولة، ومن ثَمَّ تقوم حجابًا بيننا وبين معرفة حقيقتها. ذلك أن معظم الكتابات التي وضعت المفاهيم الأساسية حول الدولة كانت تنظيرًا لها في مرحلة بناء وتأسيس الدولة الحديثة، ومن ثَمَّ شاركت بصورة فعَّالة في بنائها، ويصدق هذا على وجه الخصوص على كتابات القانونيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتي لا تكشف عن كل معناها إلا إذا نظرنا إليها، لا على أنها إسهامات نظرية مجردة في فلسفة الدولة، بل على أنها برامج للعمل السياسي تهدف إلى فرض رؤية خاصة للدولة، رؤية مطابقة للمصالح والقيم المرتبطة بالموقع الذي يحتله مؤلفوها في مجال بيروقراطي في طور التكوين[١٦].

---

(١٣) أستاذنا الدكتور يحيى الجمل: الاعتراف في القانون الدولي العام، رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٩٣.

(١٤) أستاذنا الدكتور يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٩م، ص٢٧.

(١٥) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢م، هامش ص٣٣٣.

(١٦) بيار بورديو: أسباب عملية إعادة النظر بالفلسفة، تعريب: د. أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، ١٩٩٨م، ص١١٧، ١٢٢.

وتكفينا الإشارة إلى أن هيجل، الفيلسوف الألماني الأشهر، بل فيلسوف الدولة الأكبر، صدّر كتابه «أصول فلسفة الحق» بالقول: «هذا الكتاب ـ إذن ـ لا يريد أن يكون أكثر من محاولة لفهم الدولة، ورسم صورة لها بوصفها شيئًا عقليًا في ذاتها»(١٧).

ومصداقًا لذلك، انتهت لجنة القانون الدولي التابعة لهيئة الأمم المتحدة في تقريرها إلى الجمعية العامة في ٩ يونيه ١٩٤٩م إلى أنه: «لن تكون هناك فائدة محققة من جهود تبذل لتحديد اصطلاح الدولة... وبالتالي فإن المشروع المقدم من اللجنة يستعمل اصطلاح الدولة بالمعنى المستقر عليه في العُرف الدولي»(١٨).

فالدولة، كما يقول جورج بوردبو: «ليست مجرد إقليم وشعب ومجموعة من القواعد الملزمة، بل هي شيء يعلو تلك العناصر اللازمة لوجودها، الدولة هي فكرة ابتدعها البشر لتفسير الظواهر التي يتسم بها وجود السلطة السياسية وعملها، لقد اخترع الناس الدولة حتى لا يطيعوا الناس»(١٩).

لقد ظهرت لفظة «Etat/State» في المصطلح السياسي الأوروبي في القرن السادس عشر لوصف واقع بدأت عناصره في التشكل قبل ذلك بنحو من ثلاثمائة عام، وتميز بتعارضه مع السيادة العالمية القديمة بأبعادها الثلاث: الروماني، والمسيحي، والجرماني. ودلّت تلك اللفظة في حينها على وجود سلطة مطلقة، ولكنها متمركزة ومحصورة ضمن حدود مرتبطة بسكان معينين(٢٠). وقبل ذلك التاريخ كان المؤلفون يستخدمون ألفاظًا مثل المدينة Civitas، والمملكة Regnum، والجمهورية Republica(٢١)؛ لتعريف الوحدات

---

(١٧) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م، ص٨٧ ـ ٨٨.

(١٨) د. حامد سلطان، المرجع السابق، هامش ص٢٢٦.

(١٩) George Burdeau: L'état éditions du seuil, Paris p 7-8.

(٢٠) جاك دونديودوفابر: الدولة، ترجمة: د. سموحي فوق العادة، الطبعة الثانية، دار عويدات، بيروت، ١٩٨٢م ص٦. وكذلك ميشال مياي: دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص١٧٣ وما بعدها.

(٢١) Passerin d'entreves: Conception de L'état, Paris, Sirein 1969 p 37.

الإقليمية التي ماثلت الدولة في مكوناتها، وإن اختلفت عنها من بعض الوجوه.

أما في اللغة العربية فاللفظة في ذاتها قديمة، وردت في القرآن الكريم لوصف تداول المال: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، ولوصف تقلب الأيام وتداول العز والذل بين قوم وآخرين: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وهي في «تاج العروس»: «... انقلاب الزمان، وهي العقبة في المال... وهي المُلك الذي يتغير على الدهر...» ودخلت اللفظة في المصطلح السياسي العربي مع قيام الدولة العباسية (١٣٢هـ) فقال أبو العباس مخاطبًا أهل الكوفة: «... حتى أدركتم زمانا وأتاكم الله بدولتنا...» على أن اللفظة لم تكن تعني أكثر من السلالة الحاكمة وسلطتها، أو أهل القوة المتغلبين على السلطة العامة وما يقيمونه من نظم، دون أن تنسحب على الكيان العام للبلاد أو الجماعة المحكومة. وهكذا كان جذر الكلمة في المصطلح السياسي العربي يشي بأصلها الانقلابي أكثر مما يشي بثبات مفهومها المؤسسي[٢٢]، وأصبحت الكلمة مع زوال «دولة بني أمية»، وحلول «دولة بني العباس» تؤدي معنى البيت الحاكم، وأضافها الأمراء البويهيون إلى ألقابهم بكثرة، واستخدمها الفقهاء والمؤرخون المسلمون كثيرًا في ذات الإطار. أما استخدامها للدلالة على مفهوم يماثل مفهومها الأوروبي للسلطة المستقرة التي تمارس اختصاصاتها على جماعة من الناس، تقطن إقليمًا محددًا، فهي لا ترجع إلى أبعد من بدايات القرن التاسع عشر، مع انتقال النموذج الأوروبي للدولة الذي استخدمت اللفظة للتعبير عنه إلى عالمنا[٢٣]. أما فيما قبل ذلك فقد استخدم العرب ألفاظًا أخرى للدلالة على السلطة السياسية كالمُلك، والإمارة، والسلطان.

وإذا كانت اللفظة في العالمين المعرفيين المشار إليهما لم تظهر أو لم تستخدم إلا للإشارة إلى الشكل الحديث للدولة، حيث نشأ وإلى حيث انتقل، فإن ذلك لا يعني نفي وصف الدولة عن نموذجيها التاريخيين: الدولة ـ

---

(٢٢) محمد جابر الأنصاري. التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٣١ ـ ٣٩.

(٢٣) برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: د. إبراهيم شتا، دار قرطبة، قبرص، ١٩٩٣م، ص٥٧ ـ ٦٢. وكذلك الأنصاري، المرجع السابق.

المدينة والإمبراطورية؛ إذ لا شك في اعتبار كلًا من هذين النموذجين للدولة، إضافة إلى نموذج الدولة القومية الحديثة (المعاد اختراعه في غرب أوروبا بعد قرون من الانقطاع في مجتمعات خلت منه) أنماطًا ثلاثة لمؤسسة واحدة، هي الدولة، رغم الفروق الواضحة بينها[٢٤]. ورغم السمات الخاصة التي تتخذها هذه المؤسسة في نشأتها وتطورها في كل حالة وُجدت فيها، ومن بينها انفصال ظاهرة السلطة عن أشخاص الحكام الذي يعتبرُ سمة خاصة بالدولة الحديثة؛ لأن إنكار صفة الدولة عن أشكال الدولة السابقة على الدولة الحديثة ـ وكما يقرر بحق أستاذنا الدكتور يحيى الجمل ـ يفتقر إلى السند العلمي، وينطوي على إهدار للوقائع التاريخية[٢٥].

ولا يمكن، في رأينا فهم ماهية الدولة إلا بالنظر إلى تطورها تاريخيًا. وانطلاقًا من قول أستاذنا الدكتور يحيى الجمل إن الدولة: هي منظمة المنظمات Institution des Institutions[٢٦] (وهو ما يمكن إعادة ترجمته ـ على ضوء إرساء استاذنا خلال العقود المنصرمة لمصطلح مأسسة السلطة ـ بمؤسسة المؤسسات)، وانطلاقًا من قول فقيهنا الراحل الدكتور حامد سلطان إن الدولة «نظام قانوني وسياسي»، وتعريفها بأنها: «جمع من الناس من الجنسين معًا، يعيش على سبيل الاستقرار، على إقليم معين محدود، ويدين بالولاء لسلطة حاكمة، لها السيادة على الإقليم وعلى أفراد هذا الجمع. وهي في الوقت الحاضر وحدة إقليمية.... بعكس ما كان عليه الحال في العصور الوسطى في ظل نظام الإقطاع»[٢٧]، يمكننا فهم التطور التاريخي لتلك المؤسسة.

إن الدولة، قديمها وحديثها، لم تظهر من فراغ، وإنما كانت شكلًا جديدًا وصياغةً مؤسسية لواقع اجتماعي سابق عليها هو السلطة السياسية[٢٨]، والسلطة، بشكل عام، هي الحق في الأمر[٢٩]، أو هي مقولة خاصة

---

(٢٤) جوزيف شترابر: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة: محمد عيتاني، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م، ص١٥ ـ ١٦.

(٢٥) د. يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص٤٠.

(٢٦) المرجع السابق، ص١٤.

(٢٧) د. حامد سلطان، المرجع السابق، ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢٨) George Burdeau, L'etat, ibid, p 15.

(٢٩) ناصيف نصار: منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج، بيروت، ١٩٩٥م، ص٧.

للعلاقات الاجتماعية تتضمن إمكانية إكراه الآخرين في هذا النظام أو ذاك من العلاقات بين الأفراد والجماعات[٣٠]. يقول دوفابر: «إن لفظة الدولة تثير بادئ ذي بدء فكرة السلطة، السلطة الفعالة والمحمية والمنظمة. إن الدولة هي نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يضمن أمنه وأمن رعاياه ضد الأخطار الخارجية أو الداخلية، وهو يتمتع لهذا الغرض بقوة مسلحة وبعدة أجهزة للردع والإكراه»[٣١].

وقد سبق وجودُ السلطة ـ في كل مجتمع ـ وجود الدولة، بحكم أن المجتمع بحكم تعريفه يستدعي وجود قواعد ـ مهما كانت بدائيتها ـ ينتظم بها وجوده وتحكم علاقات أفراده. فالدولة لا تقوم بغير سلطة؛ إذ السلطة «شرط لازم لقيام المجتمع الإنساني المنظم واستمراره»[٣٢]. ولقد بلغ من سطوة هذه الحقيقة أن قال فريق من العلماء تزعمه العميد ديجي (L. Duguit): إن الدولة وُجدت في كل مجتمع وُجدت فيه واقعة الاختلاف السياسي، وشهد وجود أيّ شكل من أشكال السلطة، حتى لدى العشائر والقبائل غير المستقرة في إقليم محدد أو التي لا توجد فيها مؤسسات دائمة للسلطة، وبغض النظر عن الوسيلة التي يعتمد عليها قادة هذه التجمعات في فرض توجيهاتهم، وسواء أكانت الإقناع والقبول أو القوة والإجبار[٣٣]. على أننا نذهب مع جمهرة الباحثين إلى أن الاستقرار على إقليم محدد وما ينشأ عن ذلك من روابط تتخطى القرابة البيولوجية، وظهور مؤسسات دائمة للسلطة هو العلامة على ظهور الدولة، ذلك التمييز بين هذين النوعين من المجتمعات الذي يرجع أساسه إلى أرسطو[٣٤].

٣ ـ دور الدين في نشأة الدولة: على الرغم من اتجاه فريق من الفقهاء

---

(٣٠) M.G. Smith et J. Buttе, par george Balandier, Anthropologie politique, Quadrige, presse universitaire de France, Paris 1995, p 42.

(٣١) جاك دونديودوفابر، المرجع السابق، ص٦.

(٣٢) د. يحيى الجمل، المرجع السابق، ذات الموضع.

(٣٣) عبد الله سعيد الذيباني: مؤسسة السلطة السياسية كنظرية قانونية للدولة، رسالة دكتوراه بإشراف الأستاذ الدكتور يحيى الجمل، جامعة القاهرة، ص١٦، ١٧، وكذلك د. الجرف، المرجع السابق ص١٨ ـ ١٩.

(٣٤) M. Prelot, Politique d'Aristote, 1950 p.6. نقلاً عن: د. الجرف، المرجع السابق ص١٧ ـ ١٨.

إلى أن البحث عن نظرية عامة في نشأة الدولة هو وضع غير صحيح للمسألة، والأصح هو البحث في أصل كل دولة على حدة، فإن الواقع يشهد - مع الإقرار بالسمات الخاصة لكل مجتمع - بوجود قواعد متماثلة وقوانين يمكن الوصول إليها تحكم تطور المجتمعات البشرية، بما في ذلك نشأة الدولة ودور الدين فيها. ذلك أن تعدد تجليات الدولة لا ينفي وحدة الجوهر بالنسبة لجميع الدول، حيث لها جميعًا أركان متعارف عليها هي الشعب والإقليم والسلطة، والبحث في أصل نشأة الدولة والسلطة فيها بحث في الجوهر الواحد لا في المظاهر المتعددة[٣٥].

والنظريات حول أصل ونشأة الدولة تدور في جملتها حول ركن السلطة، ذلك أن ركني الإقليم والشعب لا يثيران جدلًا كبيرًا، وباعتبار أن ركن السلطة هو الذي "يخلق" واقعة الدولة[٣٦].

ويفرق المؤلفون الجمل في النظريات الساعية لتفسير أصل نشأة الدولة بين نظريات غيبية، هي النظريات الدينية (تأليه الحاكم والحق الإلهي المقدس والحق الإلهي غير المباشر)[٣٧]، والنظريات التعاقدية لدى كل من هوبز، ولوك، وروسو[٣٨]، ونظريات علمية هي نظرية التطور العائلي، ونظرية القوة والغلبة، والنظرية الماركسية، ونظرية التطور التاريخي[٣٩]. وبينما تمثل المجموعة الأولى من النظريات (الغيبية) في شطرها الديني أيديولوجيات سادت الفكر البشري في مراحل قديمة، وأسقطها شيئًا فشيئًا مع تطوره، وفي شطرها التعاقدي تصورات ذهنية قيل بها لمواجهة النظريات الدينية بمحاولة إيجاد أساس فلسفي مختلف للسلطة، فإن المجموعة الثانية من النظريات تمثل مساعي علمية، وإن اختلف تقييمها بقدر ما أصابت من الحق، لتفسير أصل سلطة الدولة. ويجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى مضمون كل من تلك

---

(٣٥) د. يحيى الجمل، المرجع السابق، ص١٠.

(٣٦) د. يحيى الجمل: حصاد القرن العشرين في علم القانون، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص١٦.

(٣٧) المرجع السابق، ص١٨، ٢٢.

(٣٨) المرجع السابق، ص٢٢ - ٣٢.

(٣٩) المرجع السابق، ص٣٣ - ٤٧.

النظريات العلمية؛ إذ لا نحسبنا في حاجة إلى بسط مضمون كل منها وحجج القائلين بها[٤٠]، مكتفين بالإشارة إلى مضمونها، وتقييمنا له وصولاً إلى ما يتصل ببحثنا منها.

أول تلك النظريات وأقدمها نظرية: «التطور الطبيعي للأسرة» التي ترجع جذورها إلى الفلسفة اليونانية وإلى أرسطو على وجه التحديد؛ إذ ذهب إلى أن الطبيعة خلقت الذكر والأنثى وميلهما الطبيعي إلى الاتحاد، كما خلقت الأحرار والعبيد، ومن اجتماع هؤلاء تتكون الأسرة التي تُعدُّ الأساس التاريخي البعيد لنظام المدن السياسية[٤١].

ولا مراء في أن الجماعات الأُول القائمة على رابطة الدم شهدت نوعًا من السلطة، وأن مجال هذه السلطة اتسع ليشمل جماعات أوسع تستقر على أرض محددة، لكن الافتراض الأَوَّلي الذي قامت عليه هذه النظرية من أن الوحدة الأولى التي انبثقت منها السلطة هي الأسرة، والأسرة الأبوية تحديدًا، أصبح موضع شك كبير على ضوء ما أثبتته أبحاث الأنثروبولوجيا من أن الأسرة الأبوية هي شكل متطور عن جماعات أسبق منها في الظهور هي العشائر القائمة على سلسلة النسب من جهة الأم[٤٢]، وأن القبائل وحدات مركبة مبنية على صلة نسب مفترضة (غير حقيقية) إلى جد واحد. وهي إلى جانب عجزها عن تفسير عوامل نشأة السلطة حتى داخل هذه الجماعات البدائية تجافي ما شهد به التاريخ في عديد من الأماكن بأن المدن الأولى التي سجلت بدايات ظهور السلطة المنظمة والمستمرة كانت نتيجة تزاوج بين مجتمعات رعوية مقاتلة غازية ومجتمعات قروية زراعية مسالمة

---

(٤٠) في عرض تلك النظريات انظر الدكتور عبد الحميد متولي في بحثه المؤسس في الفكر الغربي المعنون: «أصل نشأة الدولة»، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشرة، العدد الأول، القاهرة، ١٩٤٨م، ص٦٩٥ - ٦٩٦.

(٤١) د. حليمة الجرف، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها، د. عبد الحميد متولي، المرجع السابق ص٦٨٥، وكذلك د. محمد نور فرحات، د. محمد جمال عيسى: الوجيز في تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ١٩٩٧م، د.ن، ص٧٠.

(٤٢) انظر، على سبيل المثال: كتاب فردريك انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، المخصص لعرض آراء هنري مورجان، وانتروبولوجيين آخرين حول هذا الموضوع، دار التقدم، موسكو، ١٩٨١م.

مستقرة، تزاوجًا كان في الغالب نتيجة إكراه وغزو. وهو دليل ينقلنا مباشرة إلى ثانية النظريات الكبرى التي قيل بها لتفسير أصل نشأة الدولة وهي نظرية: «القوة». فالقوة وحدها هي التي تفسر السبب الذي حدا ببعض القرى الزراعية المكتفية بنفسها إلى تقديم قدر من محاصيلها؛ لتدعيم الطبقات الجديدة من الرؤساء والملوك والكهنة والموظفين والجنود ممن لا يزرعون طعامهم بأنفسهم، أولئك الذين ظهروا مع ظهور المدن واستقروا فيها. ومن العسير أن نتصور أن المزارعين المحافظين الذين تتفق إيقاعات حياتهم مع إيقاعات الزرع والحصاد الأزلية قد عزموا فجأة على أن تصبح حياتهم الطبيعية أكثر تعقيدًا، ومن غير المحتمل أن تكون القوة التي فرضت هذا التحول قد نشأت في القرية المستقرة نفسها، كما أن من غير المحتمل أن تكون جميع القرى قد نمت بقدر يسمح لها بأن تصبح مدنًا[٤٣]. إن تشكيل الجماعات الواسعة لا يتأتّى إلا من الغزو، سواء من جانب إحدى الفصائل البدائية داخل الجماعة ـ عادة ما تكون الأكثر بربرية وهامشية ـ أم من جانب مجموعة محاربة من خارج تلك الجماعة[٤٤].

ومع التسليم بالدور الثابت للعنف والقوة ووقائع الغزو في إنشاء الدول إلا أن واقعة وجود سلطة داخل كل من المجتمعات الغازية والمغزوة هي بدورها أمر ثابت في التاريخ. والدولة ـ كما قدمنا ـ شكل من أشكال السلطة، وعليه يكون الغزو امتدادًا لسلطة المجتمع الغازي، واستبدالًا للسلطة في المجتمع المغزو، وليس خلقًا لها. ومن ناحية أخرى فإن العنف المجرد وإن صلح لغزوة نهبٍ سريعة (من النمط الذي كان أساس العلاقة بين شعوب الرعاة والحضارات الزراعية المستقرة) فإنه لا يصلح لإقامة دولة مستقرة ومؤسسات ثابتة؛ إذ لا بد من عنصر نفسي، أيديولوجي، يبرر السلطة ويُمكّنها من النفوس، ويحمل الناس على الخضوع لها.

وهذا يقودنا إلى ثالثة النظريات التي قيل بها لتفسير أصل نشأة الدولة،

---

(٤٣) كيفين رايلي: الغرب والعالم، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري ود. هدى حجازي، القسم الأول؛ سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، يونيو، ١٩٨٥م، ص٧٢ ـ ٧٣.

(٤٤) برتران دوجوفنيل: في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموها، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩م، ص١٥٩.

وأقربها صلة بمدخلنا إلى البحث نظرية: «وحدة الديانة». وإدراجنا لهذه النظرية ضمن النظريات العلمية وليس ضمن النظريات الغيبية، لا يرجع إلى اعتقادنا بصحة النظريات الدينية التي قيل بها لتفسير أصل نشأة الدولة، وإنما إلى ما أضفاه التعمق في تقصي أصول السلطة في المجتمعات البدائية على ضوء الأبحاث الحديثة لعلم الأنثروبولوجيا على تلك النظرية من أبعاد جديدة لا تدركها العروض المألوفة لها في علم تاريخ القانون. ومن ثَمّ فنحن نرى أهمية الدين في تفسير واقعة السلطة التي هي أصل الدولة. ذلك أن الدين على إطلاقه وعلى اختلاف الأديان على امتداد تاريخ البشرية بتملكه نفوس أتباعه، يصبح عاملًا اجتماعيًا بالغ الأهمية والتأثير. وطبقًا لهذه النظرية في صورتها القديمة كانت وحدة الدين العامل الأبرز في اندماج القبائل التي عاشت في جوار واحد وتكونت منها الدولة، عبر دخولها في علاقات متعددة، مما فرض اجتماع رؤسائها لبحث شئونها المشتركة، حيث يؤدي بروز شخصية أحدهم إلى سيادة ديانته ومن ثَمّ عدّه ابنًا للآلهة أو ممثلًا لها، وتفويضه السلطتين الدينية والدنيوية فيصبح ملكًا وكاهنًا أكبر، ويتبع ذلك وحدة اللغة - تبعًا لأداء الشعائر بلغة واحدة -، ويتخذ أصحاب هذه النظرية من قيام الدولة الفرعونية، واليهودية، ودول بابل وآشور دليلًا على صحتها[45].

ولكن ما نعنيه أمر آخر، وهو دور الدين في نشأة السلطة في الجماعة البدائية، فالمتأمل في أوضاع المجتمعات القديمة لا بد أن يُسَلِّم بأن الدين كان يمثل الشكل الأوحد لإدراك المجتمع لذاته، والفكرة المفسرة لكل الظواهر الأخرى. لقد كانت الفكرة الدينية، على حد قول فوستيل دي كولانج في كتابه «الحاضرة القديمة»: «المبدأ الملهم والمنظم للمجتمع. في السلم والحرب كان الدين يوجه كل الأعمال، وكان يطوق الإنسان من كل جانب. كان كل شيء: الروح والجسد، الحياة الخاصة والحياة العامة، المآكل والأعياد والمحافل والمعارك، يخضع لديانة الحاضرة. كان الدين هو الناظم لأفعال الإنسان والمرجع الأول والأخير لكل ما يأتيه في كل لحظة من حياته ومعيار عاداته وأعرافه، وكان في تحكمه بالكائن الإنساني مطلق

(45) د. محمد نور فرحات، د. محمد جمال عيسى، المرجع سابق ص٦٩، ٧٠.

السلطان، فما كانت تقوم قائمة لشيء خارج إطاره[46][47].

(٤٦) أورده د. جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، ١٩٩٢م، ص٢٣.

(٤٧) إن تسليمنا بالدور الحاسم للدين في نشأة السلطة التي هي محتوى مؤسسة الدولة، لا يعني اعتباره العامل الوحيد في نشأتها، وإنما نقول مع كثيرين من الفقهاء والباحثين: إن الدولة لم تقم على عامل واحد مما سبق عرضه، وإنما قامت على جملة من العوامل والظروف التي تفاعلت مع بعضها البعض على نحو يختلف من دولة الى أخرى بحسب اختلاف الطبيعة والظروف الجغرافية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في نشأة كل دولة، أو ما يمكن أن نسميه، رغم اختلاف المذاهب والاتجاهات، باسم نظرية التطور التاريخي، وهي إحدى النظريات التي قيل بها لتفسير أصل الدولة. وتُعدُّ النظرية الماركسية في الدولة - التي يصنفها أستاذنا الدكتور يحيى الجمل كنظرية قائمة بذاتها ضمن النظريات العلمية الأربعة، ويراها، نظرًا لتفسيرها التاريخ بالصراع الطبقي أقرب الى نظريات القوة والغلبة (حصاد القانون، ص٤٦) - في صورتها الفلسفية الراقية التي احتلت موقعها بجدارة في علم الاجتماع لا في صورتها الميكانيكية المبتذلة، في رأينا ثمة نظريات التطور التاريخي، التي أصبحت غالبة في الفكر المعاصر. وإذ يذهب سيادته إلى أن نظريات التطور قدمت منهجًا للبحث في نشأة الدولة ولم تقدم تفسيرًا لها بتقرير أصحابها أن الدولة ظاهرة طبيعية من ظواهر الاجتماع الإنساني جاءت نتيجة تطور تاريخي اجتماعي طويل ولا يمكن ردها الى نظرية واحدة من النظريات نظرًا لتعدد الدول وتعدد العوامل التي مرت بها الجماعة البشرية وما يؤدي إليه ذلك من تعدد النظم التي تعيش في ظلها الدول وتغايرها، ويرى أستاذنا الدكتور يحيى الجمل أن ذلك لا يحل حلًا للمشكلة لأن تعدد ظاهرة الدولة لا ينفي وحدة الجوهر بالنسبة لجميع الدول، وأن البحث في أصل نشأة الدولة والسلطة فيها بحث في الجوهر الواحد لا في المظاهر المتعددة. وبينما يرى أن النظريات الأخرى - عدا التطور التاريخي - واجهت جانبًا واحدًا من الظاهرة، فركز أصحاب نظرية التطور العائلي على ركن الشعب دون غيره، وواجه غيرهم ركن السلطة وحده، كأن الدول تقوم بلا شعب وبلا إقليم. وإذ يرى سيادته أن مواجهة جوهر الدولة يجب أن تكون مواجهة كاملة لكل جوانبها، خالصًا إلى أن «الإنسان ما وجد إلا في مجتمع وهذا المجتمع تحكم علاقات الناس فيه حقيقتان: حقيقة الصراع من ناحية، وحقيقة التساند من ناحية أخرى، والإنسان في الجماعة والجماعة كلها تهددها بصفة مستمرة أخطار متعددة ومتنوعة بتنوع البيئات وتطور الأزمنة، والإنسان في الجماعة والجماعة كلها في حاجة إلى الشعور بالأمن في مواجهة تلك الأخطار. ومن الجماعة برز أناس يدّعون أنهم أقدر من غيرهم على تحقيق الأمن المنشود ويكون لهم على الناس مقابل ذلك حق الطاعة وهذا هو جوهر السلطة.... فإن هذا القول لا ينفي أن عوامل تكوّن الدول تخضع لأمور كثيرة ومتعددة ولا ينفي أن التاريخ الإنساني لا يمكن تفسيره على ضوء سبب واحد ولا يستبعد طرائق متعددة لممارسة السلطة وإن اتحد جوهرها». (المرجع السابق، ص١٠٠ - ١٠٣). وذلك تحليل صائب تمامًا، ينتهي به سيادته إلى القول بنظرية التطور التاريخي التي تمثل جمعًا لنظريات مختلفة تتفق كلها في أن فهم أصل الدولة - شأنها كشأن سائر الظواهر الاجتماعية - لا يمكن إلا من منظور تاريخي، وتختلف في بيان القوة المحركة لذلك التطور. سيما على ضوء تقريره (ص٣٧ - ٣٨ من نفس المرجع) من اتفاق الفقهاء وعلماء السياسة على أن «السلطة السياسية لا تتمثل في القوة المادية وحدها ذلك أن السلطة ليست مجرد تسلط مادي قاهر، بل هي مركب معقد لا يرجع فقط الى الخوف من القوة المادية، وأن حقيقة السلطة تكمن في اعتقاد المحكومين أنها هي التي توفر لهم في مجموعها ما يحتاجون إليه من أمن مادي ونفسي على تعدد صوره، وأن السلطة، بوصفها تعني المقدرة على حكم الآخرين، تعتمد على عوامل نفسية واقتصادية واجتماعية وتاريخية الى جانب اعتمادها على القوة المادية».

لقد جعلت أبحاث الأنثروبولوجيا الحديثة من التناول الدارج في كتب تاريخ القانون لدور الدين في نشأة الدولة أمرًا ينتمي إلى ماضٍ بعيد، وعمقت معارفنا فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة سيما في طور النشأة، عندما لم تكن الأشكال المتبلورة للدين والدولة قد ظهرت بعد، وكان الأمر مقتصرًا على المادة الخام لكل منهما: السلطة والمقدس، الأمر الذي يمكننا معه أن نَخْلُصَ - مطمئنين - إلى أن نشأة الدولة كانت نتاج تفاعل - اختلفت صيغه وأشكاله من مكان لآخر ومن زمان لآخر - لثلاثة عوامل هي: التفاوت الاجتماعي، والقوة، والدين.

إن تدقيق النظر - على ضوء ذلك - في أوضاع المجتمعات البدائية يظهر أن إنسان العصر الحجري القديم - الذي كان يعيش في جماعات تقتات من الالتقاط والقنص، قد ترك إلى جانب أدواته المصنوعة من الحجر المشطوف، شواهد تدل على بعض الإرهاصات الدينية التي تعززت مع ظهور إنسان نياندرتال. ومع دخول العصر الحجري الجديد واكتشاف الزراعة وظهور القرى الأولى ظهرت الأشكال الأولى من عبادة الأسلاف التي كانت مرحلة وسيطة في عقائد الإنسان البدائي بين عبادة القوة الخفية غير المشخصة وعبادة الآلهة المُشخّصة. وبعد احتجاب طويل خلف الهيئة الحيوانية، اكتسبت القوة المقدسة تدريجيًّا الملامح الإنسانية، وتطورت على مر العصور بظهور قيم دينية جديدة مرتبطة بالزراعة، وتفسير حياة الإنسان وموته بالتشابه مع دورة حياة النبات[48].

ومع أن المجتمعات البدائية التي شهدت تلك الظواهر الدينية كانت مجتمعات لم تعرف الدولة بعد، فقد وُجدت فيها سلطة ما. وفيما بعد، اكتسبت تلك السلطة أبعادًا جديدة مع وقائع الغزو والقوة وظهور المدن الأولى والملوك الأول، فظهرت الدولة، التي كانت - على هذا النحو - تحولًا أو شكلًا جديدًا لواقع سابق عليها هو السلطة السياسية في مجتمعات ما قبل الدولة[49].

---

(٤٨) فراس السواح: دين الإنسان، الطبعة الثانية، دار علاء الدين، د.ت، ص١٩ - ٢٤، ٥٥، ٢١٤ - ٢١٩.

(٤٩) بيار كلاستر: مجتمع اللادولة، تعريب: محمد حسين دكروب، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١م.

ولقد دلَّت أبحاث الأنتروبولوجيا السياسية على أن مفتاح مسألة الدولة ينبغي البحث عنه في الجذور العميقة للواقعة الدينية. ذلك أن الدولة لم تظهر أبدًا في مجتمعات تملك السيادة على نفسها والحرية في تنظيم شئونها، ولكنها أعقبت في جميع الأحوال مجتمعات كانت تتصور أنها جردت من أية سيطرة على نمط وجودها ولا تعترف لنفسها بأي حق على نظامها الداخلي. كما دلَّت على أن السلطة في المجتمعات البدائية ـ تلك السلطة التي كانت شرطًا لقيام المجتمعات البشرية ـ تُمَثِّلُ امتدادًا لخضوع أول، وارتهان سابق عَبّرا عن نفسهما بالاقتناع الجازم بأن البشر مدينون بنظام عالمهم إلى تدخل قوى مغايرة لهم، يتساوى أمامها جميع البشر باعتبارهم عبيدًا للامرئي. وعلى ذلك كان الدين شرطًا مسبقًا لإمكان ظهور الدولة. لقد كان للدين والدولة جذر واحد، وتكمن هذه الحقيقة وراء علاقة التضايف والتعايش التي جمعتهما طوال التاريخ البشري وحتى ظهور المجتمعات المعلمنة والدول الحديثة التي سعت إلى الانفراد بتلك الساحة المشتركة[50].

كما دلَّت أبحاث الأنتروبولوجيين أنه لا بدَّ لكل مجتمع بشري من لغة تمثل وسيلة التخاطب والاتصال، وسلطة تقوم على صيانة نظامه الذي يقوم به بصفته مجتمعًا ـ مهما كانت بدائيته ـ، ودين يتناسب مع درجة تطوره، الأمر الذي يؤكد وجود جذر مشترك وتلازم منذ البدء بين كل من الدين والسلطة واللغة، ومن ثَمّ تَخلُصُ إلى أن خطاب رجل الدين البدائي حمل البذرة الأولى للسلطة التي غزت الأرواح قبل سيطرتها على الأبدان[51].

لقد كانت أول وظائف السلطة في المجتمعات البدائية هي الدفاع عن المجتمع ضد الفوضى التي تهدد وجوده، بحفظ النظام الذي ارتضاه لنفسه في علاقاته الاجتماعية، وتنظيم التنافس بين الأفراد والمجموعات، وفي حالة الضرورة، إجراء التعديلات التي لا تتناقض مع المبادئ الأساسية للمجتمع. ولا تتبع السلطة في ذلك وسائل الإكراه فحسب، وإنما تستخدم إلى جوارها الطقوس والاحتفالات. وإلى جانب كون السلطة ضرورة يفرضها

(٥٠) مارسيل غوشيه: فين المعنى وجذور الدولة، ضمن «في أصل العنف والدولة»، تعريب وتقديم: علي حرب، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٤٧ ـ ١٤٩ ـ ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٥١) مصطفى صفوان، مقال: في الحلم والكتابة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١١، بيروت، أبريل ١٩٨١م.

التنظيم الداخلي للمجتمع، فهي في نفس الوقت ضرورة تفرضها علاقات ذلك المجتمع الخارجية، بما أن كل مجتمع يدخل في علاقات مع مجتمعات أخرى يَعدُّها غريبة أو معادية وخطرة على أمنه وتماسكه. وفي مواجهة هذا التهديد الخارجي لا يلجأ المجتمع إلى تنظيم دفاعاته وتحالفاته فقط، بل يلجأ كذلك إلى تمجيد وحدته وتماسكه وسماته الخاصة(٥٢).

وتستلزم السلطة، إضافة إلى الضرورات الداخلية والخارجية، تفاوتًا في العلاقات الاجتماعية؛ إذ يحكم التماثل الاجتماعي الكامل على السلطة بالزوال أو يجعلها عارضة، غير مبلورة في نصاب مستقل، تظهر فقط في أوقات أزمة داخلية أو معركة خارجية، وتتعزز السلطة مع بروز مظاهر عدم المساواة وتعمل على صيانتها(٥٣).

وتتسم السلطة، المنبثقة من الضرورات المذكورة آنفًا، بسمتين ملازمتين هما: القدسية والغموض، «من غير الممكن نفي صفة القداسة بشكل كامل عن السلطة السياسية في كل المجتمعات»(٥٤). وتكون هذه السمة واضحة في المجتمعات التقليدية حيث يكون المقدس حاضرًا دائمًا في السلطة، ويتم فهم المجتمع من خلاله بوحدته ونظامه وتفرده، ويتم ضبطه بأفضل شكل من خلال الدين، بصفته ضامنًا للأمن الجماعي، وانعكاسًا للعُرف الذي يُمثّل القاعدة القانونية للجماعة. ويربط الدينُ المجتمع بأساس وجوده الواقع خارجه برباط من القيم المطلقة والملزمة، ويصبح مصدرًا لشرعية السلطة التي تبدو كقوة مرتبطة بالقوى التي تسوس الكون، وترعى الحياة، وتوحد نظام العالم المفروض من قبل الآلهة ونظام المجتمع الذي بناه الأجداد الأول. وبينما تتولى الطقوس حماية نظام العالم، تقوم آليات العمل السياسي بحماية نظام المجتمع في مسارين متماثلين بفرضان الخضوع لنظام شمولي يُعدُّ شرطًا للحياة وللوجود الاجتماعي. ويصبح كل تعدٍّ على هذا النظام

---

(٥٢) George Balandier: Anthropologie politique, ibid p 43.

والاستخلاصات المشار إليها في المتن تم التوصل اليها عبر استعراض الأبحاث الميدانية لأنثروبولوجيين عديدين خلال أكثر من نصف قرن، ومن مدارس مختلفة، ومناطق مختلفة، خصوصًا أفريقيا السوداء، وهي معروضة في ذلك المؤلف على نحو وافٍ.

(٥٣) Ibid p, 44.

(٥٤) Ibid p, 45.

المقدس، وكل انحراف بالسلطة عن القواعد الاجتماعية المتفق عليها، نوعًا من التَّدنُّس. وبالتالي يرتكز نظام المجتمع على قطبية ثنائية: المقدس والمدنس، ويرتبط المقدس بالداخل والمدنس بالخارج بالحدود. وتقع السلطة المقدسة في قلب المجتمع وتشكل مركزه، بينما تبقى السلطة المدنسة منتشرة حوله وخارجه، تعمل وفقًا لقوانين السحر، وتهدد المجتمع بالعودة إلى حال الفوضى السابقة على تنظيمه. ويخضع مفهوما المقدّس والسياسي المرتبطان على هذا النحو، في تلك المجتمعات، لمفهوم ثالث يسيطر عليهما هو: «مفهوم النظام» أو نظام الأشياء الذي تم وضعه منذ بدء الخليقة في السماء كما في الأرض. وتكون تلك النظم مهددة بالسقوط أمام القوى التي تحيط بهذا المجتمع وترصده من الأعداء والشياطين، وتتكفل كلٌّ من السلطة والدين ـ من خلال الطقوس ـ بحماية المجتمع ونظامه من تلك الأخطار الدائمة[٥٥].

من هذه المنطلقات وعبر التاريخ البشري كله ـ كما سنلحظ من خلال الصفحات التالية في هذا الباب، والتي تظل ضئيلة بالقياس إلى موضوعها مهما بلغ عديدها ـ كان الدين منغرسًا بصورة وثيقة في مُجمل حياة الإنسان في المجتمع، وليس في حياته السياسية فقط، «ومن أقدم المجتمعات حتى أحدثها، كان تاريخ الكائن البشري مرتبطًا بتاريخ الآلهة التي تَعَبَّدَ لها على مَرّ العصور، وكان هناك نوع من التداخل بين المقدّس والسياسي، ذلك التداخل الذي ظل موجودًا حتى في المجتمعات الحديثة المعلمنة التي لم تكن السلطة فيها أبدًا خالية من محتواها الديني، الذي يبقي حاضرًا، مختصرًا، ومكتومًا... من طبيعة السلطة نفسها أن تحتفظ بشكل ظاهر أو مقنع بدين سياسي»[٥٦].

---

(٥٥) Ibid

(٥٦) Ibid, p 118-119.

الفصل الأول

العلاقة بين الدين والدولة
في الحضارات القديمة

العلاقة بين الدين والدولة
في الحضارات القديمة

اعتمدت الأنظمة الملكية، باعتبارها الشكل الغالب للحكم في العصور القديمة، على الحق الإلهي، وإن تنوّع التعبير عنه بحسب الشعوب والعصور. وخلال هذه المرحلة الطويلة من التاريخ البشري لم تعرف المجتمعات البشرية أي تناقض بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فكان الكهنة، القائمون على تمجيد الملك وتوطيد حكمه، جزءًا لا يتجزأ من جهاز الدولة، كما كان الدين لازمًا طبيعيًا للدولة والملك.

لقد كان الدين ـ كما أسلفنا ـ شرطًا لازمًا لتأسيس الاجتماع المدني؛ إذ مَثَّل إطارًا رمزيًا وعَقَديًا لدمج الجماعات المتنوعة في هوية واحدة، وعاملًا ضروريًا لخلق التواصل المادي والمعنوي بين السكان، ومن ثَمّ لنمو الحضارة، كما كان مصدر الشرعية المضفاة على قوة القهر التي كانت تقوم عليها الدولة في تلك الحضارات، باعتبار سلطتها أمرًا مفروضًا على التجمعات المُكَوِّنة للمملكة، كما كان الدين كذلك العنصر الحاسم في فرض احترام وتقديس القانون الذي يفترض استخدام قوة القهر[1].

وفي غياب النظر إلى الدولة كمؤسسة منفصلة عن شخص الحاكم، وهو الأمر الذي لم يصبح متاحًا إلا في عصور لاحقة، كان طبيعيًا أن تتجسد الدولة في شخص الملك وأن يعدُّ كل القائمين بوظائفها محض وكلاء عنه، بل واعتبروا أحيانًا استطالات لجسده، كفم الملك ويده ويمينه.. إلخ.

---

(١) برهان غليون: الدولة والدين، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ص٢٣ ـ ٢٤.

وكان أمرًا طبيعيًا كذلك أن تتجسد الصلة بين عالم السماء والأرض في شخص الجالس على العرش، وإن تعددت الصور التي طرحت فيها العلاقة واختلفت من شعب إلى آخر ومن زمان إلى آخر.

إن نظرة عجلى إلى دور الدين في نشأة وتطور الدولة في الحضارتين الفرعونية والإغريقية ـ الرومانية باعتبارهما الأقدم والأعظم في العالم القديم، والأبلغ تأثيرًا في التاريخ البشري اللاحق، لكفيلة بأن توضح لنا السمات الخاصة لتلك العلاقة في التاريخ القديم.

المبحث الأول

دور الدين في الدولة الفرعونية

٤ ـ تقدم لنا مصر الفرعونية النموذج الأقدم، وربما الأهم في العالم القديم، لمدى الارتباط بين الدين والدولة المجسدة في شخص الحاكم المُؤلَّه؛ إذ لم يكتف المصريون القدماء باعتبار الملوك واسطة بين الآلهة والبشر أو الاعتقاد بأنهم يديرون المملكة وفق أوامر إلهية يختصون بتلقيها، وإنما نظروا إلى ملوكهم كصورة حية للآلهة على الأرض[1]. ولقد نمت هذه النظرة للملوك مع نمو الدولة، وتطورت بتطورها عبر تاريخها الطويل. فمنذ ظهور المستقرات القروية الأولى في جنبات الوادي ظهرت الملكية الشخصية للمأوى والمتاع إلى جانب اختصاص سكان القرية كجماعة بالأرض التي يزرعونها، ومع تشكل تلك المجتمعات جاء الدين لتدعيم القواعد التي تقوم عليها ووضع أسس عيشها المشترك. فقد أدى الانفعال والتفكير الجماعيين إلى ظهور المعتقدات المحلية الأولى والمختلفة من منطقة إلى أخرى والمتأثرة بالبيئة وإيحاءاتها ومصادر الرهبة والطمأنينة فيها. ومع ازدياد رضا الناس عن حياتهم طمعوا في استمرارها وعَزّ عليهم فراق أحبتهم بالموت فتطلعوا إلى حياة أخرى، وأملوا أن ترعاهم آلهتهم بعد مماتهم كرعايتها إياهم في حياتهم[2]. وعكست المعتقدات الجنائزية لتلك الفترة محتوى الحياة الدينية وعبّرت عن مرحلة الانتقال من الصيد إلى الزراعة، فاستقرت المدافن على تخوم الأراضي المزروعة، ووسد المتوفى في وضع القرفصاء مستقبلًا الغرب، مزودًا بما يلزمه من حبوب وأدوات

---

(١) د. محمد نور فرحات: محاضرات في تاريخ القانون المصري (في العصور القديمة)، ١٩٩٢م، بدون ناشر، ص٢٠.

(٢) د. محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م، ص١٧٩ ـ ١٨٠.

صيد وأوانٍ فخارية[٣]. كما عكست فكرة البعث أثر الحضارة الزراعية وتَمَثُّل دورة حياة النبات وهي مسألة جرى رصدها على صعيد عالمي. ومع تحول بعض القرى المتميزة جغرافيًا أو اقتصاديًا أو عدديًا إلى دويلات مدن تهيمن على ما حولها من قرى[٤]، برز زعماؤها المميزون بصفات خاصة متصلة على وجه خاص بالديانة[٥]. وتحول بعضٌ من هؤلاء في زمن لم يعد يذكره التاريخ إلى ملوك يسيطر كل منهم على إقليم، يعاونه مجلس من رؤساء الأُسَر. والراجح أن يكون تحول هؤلاء الزعماء إلى ملوك راجعًا إلى العقيدة الدينية التي لعبت دورًا كبيرًا في تكوين الجماعات والأقاليم[٦]. واستغرق الانتقال من هذه المرحلة إلى الدولة الموحدة نحوًا من ألفي عام، تجمعت خلالها أقاليم شرق الدلتا وغربها كل في مملكة كان لها عاصمتها وآلهتها ومعبدها، ثم اتحدت المملكتان في مملكة واحدة. وجرت الأمور على نحو مماثل في الصعيد، وكانت وحدة الأرضين الأولى في ظل ملوك الشمال أعقبها انفصال فوحدة أخرى فانفصال فوحدة ثالثة وأخيرة على يد مينا الذي لا يزال الغموض يحيط بحقيقة شخصيته. وكان يعبر عن كل من تلك الوحدات بانتصار إله المملكة التي تقود التوحيد على آلهة الممالك الأخرى[٧]، الأمر الذي يؤكد دور الدين في تكوين الدولة الموحدة.

وتقدم أساطير نشأة الكون «الثشكونيات»، (وهي الروايات الدينية التي تفسر النشأة وأدوار الآلهة فيها، والتي تُعدُّ إلى جانب الطقوس، التي هي إحياء سنوي متكرر لتلك الأساطير، أهم مكونات الظاهرة الدينية)، ومحتوى العقائد الدينية الفرعونية، أدلة إضافية على دور الدين في نشأة الدولة.

فلقد عرفت مصر الفرعونية ثلاثة من تلك الأساطير، تنتهي كلها ببيان كيفية انتقال سلطة الآلهة إلى الفراعنة الجالسين على عرش مصر. تعود

---

(٣) نيقولا جريمال: تاريخ مصر الفرعونية، ترجمة: ماهر جويجاتي، الطبعة الثانية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٣٦.

(٤) د. محمود سلام زناتي: تاريخ القانون المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٢١.

(٥) د. محمود السقا، المرجع السابق، ص١٨٧.

(٦) د. عمر ممدوح مصطفى: أصول تاريخ القانون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣م، ص١٣٧.

(٧) سليم حسن: مصر القديمة، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص١١٤ وما بعدها، وكذلك د. محمود السقا، المرجع السابق، ص١٨٣ - ١٨٥.

أقدمها إلى «هليوبوليس»، والثانية إلى «هرموبوليس»، والثالثة إلى منف، وجميعها ذات طابع تركيبي يعبر عن دمج آلهة الأقاليم في مجمع آلهة على نحو مماثل لدمج تلك الأقاليم في المملكة الواحدة. وتسعى تلك الأساطير إلى تفسير قوى الطبيعة والربط بين الفراعنة والآلهة، وتوكيد سلطتهم على العالم[8]. كما عكست الطقوس المتبعة في تتويج الفرعون في منف، فضلًا عن إحياء عملية توحيد القطرين في شكل رمزي، الطابع الديني لتتويج الفرعون وسلطته[9]، وكذلك عبرت الألقاب الخمسة التي كانت تطلق على الفرعون عن سلطته السماوية وانتسابه إلى الآلهة، فكان الفرعون هو «حور»؛ أي: الإله حورس، و«حور ـ نب»؛ أي: حورس القاهر، وهو ابن الشمس (اعتبارًا من الأسرة الرابعة)[10]. ولم يكن القول بأن الفرعون هو ابن الشمس أو ابن الإله مجرد مجاز في اعتقاد الفراعنة، بل اعتقدوا أن الفرعون يولد نتيجة اتصال جسدي بين الإله وأم الفرعون، كما كانت الآلهة ترعى ولادته وتنشئته[11].

ولا ينبغي النظر إلى عقيدة تأليه الفرعون على أنها مجرد أساطير وخيالات عمرت أذهان المصريين القدماء، وإنما يتعين علينا أن نفهم مغزاها. لقد تساوى تأسيس الدولة الموحدة، في فكر المصريين القدماء، مع خلق الكون، وتَمَاهَى مع الأسطورة التي تحكي عملية الخلق وتفسر الكون. لقد أوجد الفراعنة الأول حضارة معقدة وأرقى بما لا يقاس من حضارة قرى العصر الحجري الحديث السابقة على نشأة الدولة، وكان الأمر الأساسي بالنسبة للدولة والمجتمع هو ضمان استمرار هذا العمل الذي تم إنشاؤه طبقًا

(٨) في عرض تلك الأساطير ودلالاتها انظر: سليم حسن، المرجع السابق، نيقولا جريمال، المرجع السابق ص٥٢ ـ ٥٩، هنري فرانكفورت وآخرين: ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢م، ص٥٦ ـ ٧٧، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مجموعة مؤلفين، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣م، ص٣٩ ـ ٦٠.

(٩) د. صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٨٣.

(١٠) سليم حسن، المرجع السابق، ص١٦٦ ـ ١٦٨.

(١١) د. محمد نور فرحات، المرجع السابق، ص٢١، بينما يرى د. محمود سلام زناتي (المرجع السابق ص٦٥ ـ هامش) أن الملوك المغتصبين لسند شرعي للسلطة (تسلسل الإرث) هم من اعتمدوا على هذا الزعم.

لنموذج إلهي. كان تأليه الفرعون يمثل الضمانة المثلى للاستقرار وتجنب الأزمات التي يمكن أن تجتاح هذا العالم وترده إلى حالة الفوضى «Chaos» السابقة على الخلق والمعبر عنها في التشكونيات (أساطير نشأة الكون). إن ما تحيَّرُهُ الآن ركودًا اتسمت به الحضارة المصرية القديمة عبر عمرها المديد (حوالي أربعين قرنًا من عمر الزمان) كان جهدًا متصلًا للإبقاء على الإبداعات المبكرة، المتفوقة، والسابقة لكل حضارة أخرى، التي اعتبرها المصريون القدماء تامة من كافة النواحي الكونية والدينية والسياسية والاجتماعية، والتي بوأتهم مكانًا لم تدانه أي من البلدان المجاورة، التي كانت تعيش وقتها في حال من الهمجية[١٢]. ولقد انعكس النظام السياسي، إلى جانب مظاهر الطبيعة في العقيدة الدينية، وصيغ تصور المصريين القدماء للإله العظيم على غرار المَلِك الأرضي، وأسبغت صفات الملوك على الآلهة والعكس، في حالة ذهنية يمتزج فيها عالم السماء بعالم الأرض[١٣].

٥ ـ واكتملت صورة الفرعون المُؤلَّه عند نهاية الأسرة الخامسة، واقترنت بتوطد الصلة بين السلالة الحاكمة وكهنة «رع» في هليوبوليس وسيادة الأساس الثيوقراطي للحكم. وترك عصر الانهيار منذ نهاية الأسرة السادسة وحتى العاشرة (٢١٨١ ـ ٢٠٥٥ ق.م) بصماته على الوضع الديني وصورة الفرعون، فمع توطد سلطة الحُكَّام المحليين علا شأن آلهتهم المحلية العائدة إلى عصر ما قبل الدولة الموحدة، واهتزت صورة الملك الإله وأحاط الشك بقدراته، وأصبح معرضًا للمساءلة في الحياة الآخرة وقابلًا لأن يوجه إليه النصح من البشر الفانين. وأصبح مصير هؤلاء البشر لا يعتمد على قرار الملك بمنحهم حق مجاورته في الأبدية بما يمنحهم من مقابر وموارد لازمة لإقامة الطقوس الجنائزية، بل على ما يسفر عنه حسابهم بعد الموت أمام محكمة أوزوريس الذي اندمج ـ وهو إله أرضي مرتبط بالخصب ـ بمجمع الآلهة الشمسية وتولي مملكة الموتى[١٤].

وشهدت عقيدة الملك الإله تطورًا آخر مع «منتوحتب الثاني» مؤسس

---

(١٢) مارسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، مرجع سابق، ص١١٤ وما بعدها.

(١٣) بريستد، المرجع السابق، ص٣٦ ـ ٣٨.

(١٤) جريمال، المرجع السابق، ص١٠٩ ـ ١٩٢.

الدولة الوسطى وخامس ملوك الأسرة الحادية عشرة، الذي عكست ألقابه توفيقًا بين آمون «إله طيبة الخفي» ورع «إله هليوبوليس» الشمسي. وظهر - ضمن إعادة تنظيم الدولة - الإله «آمون رع». وفي عصر الدولة الوسطى أصبحت الفضيلة بدلًا عن الثروة، هي معيار الصلاح، وظهرت فكرة أن الدنيا عرض زائل وأن هناك أمورًا تعلو على مادياتها هي المؤدية إلى الخلود، واكتسب الملوك سمتًا بشريًا متزايدًا، وأصبح من حق كل متوفي - لا الملك وحده - أن يتحول إلى أوزوريس إذا رجحت موازينه لدى محاسبته أمام مجمع الآلهة بوضع قلبه في كفة الميزان وريشة «ماعت»، إلهة العدالة التي تقتات عليها بقية الآلهة، في الكفة الأخرى[15].

وانخرط ملوك الهكسوس الذين انهارت على أيديهم الدولة الوسطى في القالب السياسي الديني المصري، واضعين بذلك أسس النهج الذي اتبعه الغزاة اللاحقون في حكم مصر حتى ظهور الأديان التوحيدية، فاعتمدوا الخط الهيروغليفي في تدوين أسمائهم، واتخذوا ذات الألقاب الملكية القديمة، مع إقامة ديانتهم على إعلاء شأن «ست» في عاصمة مُلكهم، التي كانت مقرًا لعبادته قبلهم، دون استبعاد الآلهة الأخرى[16].

وارتبط التوسع الإمبراطوري لمصر في عصر الدولة الحديثة، سيما مع تحتمس خامس ملوك الأسرة الثامنة عشرة باتجاه متصاعد إلى إعلاء شأن الديانة الشمسية القديمة لهليوبوليس على حساب عبادة آمون الطيبية، وأبدى أمنحوتب الثالث (١٣٩٠ - ١٣٥٢ ق م) - والد أمنحوتب الرابع (أخناتون) - اهتمامًا متزايدًا بتجديد معابد هليوبوليس. لقد كانت الإمبراطورية تستدعي إلهًا يشرق على كل العالم، ويسهل إدراكه، والتعبد له مباشرة دون وساطة كهنوت متخصص في إقامة طقوس معقدة لإله خفي هو «آمون» إله طيبة. وفي هذا السياق ظهرت دعوة أخناتون إلى عبادة جديدة لآتون، واتخذ عاصمة جديدة هي «آخت - آتون» قاطعًا الصلة مع آمون رع وكهنة طيبة. وارتبطت عبادة آتون بنظرة تجريدية إلى الإله آتون ذي الطبيعة الكونية، ولكنها لم

---

(١٥) جيمس برستيد: فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت، ص٣٦١ وما بعدها، وكذلك ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص١٢٨ - ١٢٩.

(١٦) جريمال، المرجع السابق، ص٢٤١ - ٢٤٣.

تستبعد الآلهة الأخرى، وأصبح الملك «فتى آتون الجميل» يَمْثُلُ كبشرٍ - وإن كان مميزًا - في حضرة ذلك الإله. وبعد اختفاء أخناتون، أنهى كهنة آمون رع، الذين كانوا على قدر كبير من التحكم في جهاز الدولة، كل أثر له ولعبادته بسرعة ويُسر. وعمد ملوك الأسرة التاسعة عشرة، وأبرزهم رمسيس الثاني، إلى الإفادة من الثورة الأخناتونية بالإبقاء على كهنة طيبة بعيدًا عن مجريات الحكم، إلا أن الأمور آلت إلى استيلاء هؤلاء الكهنة على الحكم بشكل مباشر عام ٩٥٩ ق. م في عصر الأسرة الحادية والعشرين(١٧).

لقد مكنت العقيدة الدينية للدولة، وأثرت فيها كما تأثرت بها، فكان الأمر والسلطة للفرعون يتلقاهما من أسلافه الآلهة، ويسلمهما لابنه الذي يخلفه على العرش، ونجم عن ذلك ضرورة الحفاظ على نقاء الدم الملكي فنشأت ظاهرة الزواج من الأخوات؛ إذ كان العرش يؤول - غالبًا - للابن الأكبر مع تفضيل من يجري في عروقه الدم الملكي من ناحية الأبوين(١٨). وإن كان الاستيلاء على العرش وتأسيس سلالة جديدة لم يعدم الوسائل الأيديولوجية لتبريره، فكان الكهنة يتعرفون على الفرعون - الإله الجديد من علامات معينة يجدونها فيه، إضافة إلى القول بالاتصال الجسدي بين الإله الأكبر ووالدة الفرعون.

كانت السلطة التي لا معقب عليها للفرعون إحدى نتائج تلك العقائد؛ إذ اندمجت في سلطته كافة وظائف الدولة من تشريع وتنفيذ وقضاء، فكان الملك هو الدولة ولم يكن لأي من السلطات التابعة له أي مركز قانوني مستقل(١٩)، ومع ذلك لم تكن سلطة الفرعون مطلقة من كل قيد، فقد كان الملك مقيدًا بالقوانين التي يضعها بنفسه وتلك التي يرثها عن أسلافه، إضافة إلى التزامه بتحقيق العدالة والخير، الأمر الذي كان يحاسب عليه أمام أسلافه الآلهة الذين يملكون تقرير عدم قبوله معهم في مملكة السماء ما لم

---

(١٧) سيرج سونيرون: الكهان في مصر القديمة، ترجمة: عيسى طنوس، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٩٤م، ص٤٩ وما بعدها، وكذلك جريمال، المرجع السابق ص٢٨٤ - ٢٨٦.

(١٨) د. محمد نور فرحات، المرجع السابق ص٢٢، وكذلك د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص١٨٥.

(١٩) د. علاء الدين سعد خطاب: التطور التاريخي لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في القانون الى جامعة عين شمس، ص٢١٣.

يثبت وفاءه بذلك الالتزام[20]. ومن ثَمّ يمكن القول بأن سلطة الفرعون كانت محددة تحديدًا ذاتيًا[21].

وانعكست الطبيعة الدينية لسلطة الفرعون على تركيب الإدارة، فكانت هناك إدارة حكومية لعبادة الملك حال حياته «بردشر»؛ أي: البيت الأحمر، وأخرى لهذه العبادة بعد مماته «بردجت»؛ أي: بيت الخلود، وأدمجت الإدارتان ـ غالبًا منذ نهاية الأسرة الرابعة ـ في إدارة واحدة أطلق عليها «بردوات»؛ أي: بيت الصباح وأوقفت عليها أملاك كثيرة، وسيطرت هذه الإدارة على أجهزة الدولة مع تزايد نفوذ الكهنة وتوليهم معظم وظائفها في نهايات الأسرة الرابعة، فاختفى الفصل بين الوظائف الدينية والوظائف المدنية وانتهى الأمر باستيلاء «أوسركاف»، أحد الكهنة، على الحكم وتأسيسه الأسرة الخامسة[22].

لقد كان لصعود نجم الكهنة في نهاية عصر الانتقال الثالث ـ السابق على انهيار الحضارة المصرية القديمة ـ أساسه في توسع الإمبراطورية المصرية؛ إذ لا بد لكل إمبراطورية ـ مهما كان أساسها الاقتصادي أو السياسي ـ من تبرير ديني وروحي وفكري. وكان توسع الدولة يعني توسع الآلهة التي تُتَعَبَّد لها تلك الدولة. ولقد أسهمت الآلهة في الانتصارات بمنحها بركتها المقدسة وضمانها الإلهي للإمبراطورية، وكان العائد الاقتصادي على كهنتها ومعابدها من ذلك هائلًا، فتضخم حجم المعابد وممتلكاتها، وعظم دور سدنتها إلى أن غدت العامل الطاغي في الحياة السياسة والاجتماعية والاقتصادية في مصر، ووصل الأمر بعد ثلاثمائة عام من قيام الدولة الحديثة أن كان خمس عدد السكان وثلث الأراضي المزروعة في مصر تابعين للمعابد[23]. وآل الأمر في النهاية إلى سيطرة الكهنة على الفرعون المُؤلّه نفسه، بعد أن سيطروا على مقدرات الشعب بأسره، وكان ذلك علامة مهمة على ضعف الدولة الفرعونية، ومقدمة مباشرة لانهيارها اللاحق.

---

(٢٠) د. فتحي المرصفاوي، المرجع السابق ص٤٥ ـ ٥٤، د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص١٨٥، د. محمود السقا، المرجع السابق ص٢٢٣ ـ ٢٢٦.

(٢١) د. محمد نور فرحات، المرجع السابق ص٢٢ ـ ٢٣، ود. محمد عبد الهادي الشقنقيري: مذكرات في تاريخ القانون المصري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م، ص٨٨.

(٢٢) الشقنقيري، المرجع السابق، ص٨٥، ٩٦.

(٢٣) جريمال، المرجع السابق، ص٤٩٠ ـ ٤٩١، وكذلك سونيرون، المرجع السابق، ص٢٢٢.

المبحث الثاني

تطورات العلاقة بين الدين والدولة في الحضارة الإغريقية ـ الرومانية

٦ ـ الإغريق: كانت العشيرة القائمة على أساس الأسرة الأبوية هي الأصل في الحياة الاجتماعية عند قدماء الإغريق، وكان يدخل فيها كل من يجمعهم حقيقة أو إدعاءً أصل مشترك واحد ويقومون بعبادة عائلية واحدة، وقد ينضم إليهم بالزواج أو التبني عناصر أخرى ويلحق بهم الأرقاء، وكان رئيسها مُطلق السلطة، وسمي في بعض الجماعات الكبيرة «Basileus» (ملك)، وكان هو القاضي والرئيس العسكري والديني، ويبدو أنه كان أصلًا أكبر أفراد الأصل المُشترك من حيث السن، وكان نظام تلك العشيرة يقوم على التضامن في الأموال والعقوبات[1].

وكانت للعشائر المشتركة في قبيلة «phyle» أو في شكل دونها هو الفراترية «Phratrie» مقدسات وأعياد مشتركة وزعيم، وكانت تعقد جمعيات عامة، وتتخذ قرارات إلزامية وتملك سلطات قضائية وإدارية. وأعقب ذلك اتحاد بين عدة قبائل اتخذت لها مركزًا في مدينة ـ دولة محمية بالأسوار[2].

ويمثل نموذج الدولة ـ المدينة «Polis» الذي ساد بلاد اليونان خلال العصر الكلاسيكي للحضارة اليونانية الممتد من القرن الثامن وحتى القرن الرابع قبل الميلاد وتوحدت فيه البلاد تحت قيادة الإسكندر المقدوني وتحولت إلى إمبراطورية أهم ملامح الحياة السياسية اليونانية التي أثرت تأثيرًا

---

(١) فردريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، منتخبات في ثلاثة مجلدات، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٠م، المجلد ٣، جزء٢، ص١٠١ ـ ١٠٢، ود. محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار وهدان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص١٣١.

(٢) إنجلز، المرجع السابق، ص١٠٦.

بالغًا في الفكر السياسي العالمي، وفي تطور نظم الحكم على امتداد ما تلا ذلك من قرون. وإلى ذلك الشعب وتلك الحقبة يرجع كثير من الألفاظ والمفاهيم المتعلقة بالسياسة ونظم الحكم، ككلمة سياسة «Policy» المشتقة من اسم المدينة، وتعريفات نظم الحكم من الأوليجارشية والأرستقراطية والديموقراطية وغيرها، وترددت آثار أعمال الفلاسفة الإغريق بدءًا من ذلك العصر، وتصوراتهم عن مشكلات الكون والطبيعة والمجتمع ونظم الحكم عبر التاريخ، في الغرب كما في الشرق الإسلامي. وإلى ذلك الشعب العظيم في تلك الحقبة السحيقة يرجع كذلك اكتشاف الدساتير، باعتبار كل منها وثيقة تؤسس للمدينة التي وُجد فيها وتحدد نظام إدارة شئونها المشتركة، وراجت مهنة صناعة الدساتير في اليونان القديمة وبرع فيها فقهاؤهم وفلاسفتهم.

ولقد بلغ عدد المدن الإغريقية، والتي كان لكل منها دستورها الخاص، حتًا جعل أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد يتمكن من حصر ١٥٨ (مائة وثمانية وخمسين) دستورًا، لم يبق منها سوى دستور الأثينيين[٣]. ومن ثَمّ فقد اتخذت أثينا كمثال لدراسة أوضاع بلاد اليونان.

كانت المدينة في نظر اليونانيين الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية والتجمع الأمثل لليونانيين الأحرار، كما كانت إطارًا ذا طابع مقدس للحياة المشتركة الغنية بالمعاني، وشكلت مجتمعًا كاملًا يكفي ذاته بذاته في جميع الميادين[٤].

لقد كان الإطار الضيق للدولة ـ المدينة ـ يسهل لسكانها العيش المُشترك، وانسجام الغايات كما كان يضمن لهم وضعًا قانونيًا شخصيًا مناقضًا بصورة جذرية لوضع رعايا الإمبراطوريات الشرقية التي يخضع فيها الأفراد لسلطان سيد واحد يعكس بنية دولة مركزية قوية، كان مواطنو هذه

---

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام: «مسيرة الديموقراطية»، مقال في عالم الفكر، كتاب دوري من منشورات وزارة الإعلام، الكويت، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني، ١٩٩٣م، ص٥٤ ـ ٥٥.

(٤) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة ـ الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥م، ص١٥.

المدينة يجدون مجالًا لتفتحهم الشخصي، وكانوا خاضعين للقانون الذي يعبر عن الخير المدني المُشترك[٥].

وجربت أغلب المدن الإغريقية كل أشكال الحكم من الملكية إلى الإرستقراطية إلى الأوليغارشية والطغيان إلى الديموقراطية كما لو أن هناك منطقًا تطوريًا يقودها في اتجاه مُتشابه، وازدهر الجدال حول أفضل أشكال الحكم، وانتقاد كل من هذه الأشكال والدفاع عنه بين أنصاره وخصومه، وأفضى الجدال إلى البحث في أفضل أنواع الدساتير، وتعددت مؤلفات الفلاسفة والمشرعين بحثًا عن الدستور الأمثل[٦]، فقد كانت صناعة الدساتير وتصميم حياة المدن صناعة رائجة آنذاك، وكان ذلك كله يتم بفعل البشر ويتعرض لنقد البشر، فلم يكن ثمة نظام راسخ منذ القدم ومنسوب إلى الآلهة يُطلب من الرعية قبوله، ويحرم عليهم إعادة النظر فيه.

كان العقل والفلسفة ـ وليس الدين ـ نافذة اليونانيين «في العصر الكلاسيكي» لفهم أنفسهم والعالم، ولذا كان متروكًا بالفلسفة اليونانية أن تؤدي ـ على صعيد اجتماعي ـ الدور الذي أداه الدين في الشرق كإطار للاجتماع ولفهم ذلك الاجتماع[٧]. ولم تعرف الدولة ـ المدينة ـ الحكام المؤلَّهين المعزولين عن الشعب، والمحاطين بطبقة مغلقة من رجال الدين، وأشركت الغالبية العظمى من سكانها في نفس المنافع والاهتمامات، كانوا يعاملون بعضهم كأفراد، ولم يكن فيها وجود لصرامة السلطة وانغلاقها[٨].

على أن ذلك لم يكن أمرهم منذ بداية تاريخهم، فلقد كان للإغريق عقائدهم الدينية التي عكست تطور بُنى السلطة والدولة. كان كثير من آلهة اليونانيين منقولًا عن شعوب أخرى، وتم تركيب مجمع الآلهة مع تركيب تكوين هذا الشعب من مكوناته الأساسية. وأول مَنْ يَصدُق عليه ذلك القول هو «زيوس» كبير الآلهة، وهو إله هندو ـ أوربي فرض سيادته على مجمع

---

(٥) المرجع السابق.

(٦) نقلًا عن المرجع السابق. Ernest Barker: plato and his predecessors, Methuen, London 1940 p. 2.

(٧) Ibid p. 1-2.

(٨) س. م. بورا: التجربة اليونانية، ترجمة: د. أحمد سلامة السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، المرجع السابق، ص٣٠ ـ ٣١.

الآلهة اليوناني عندما جاء الهيلينيون الغزاة من الشمال في الألف الثانية قبل الميلاد، حيث التقى بإلهات الأرض الممثلات لقوة الخصب في الطبيعة، (كانت الأشهر بينهن في بلاد اليونان قبل مقدم «زيوس» وشعبه: «هيرا» ـ أو السيدة ـ في أرجوس، و«ديوني» ـ أي: الأرض ـ في دلفي و«ديميتر» في الوسيس، و«أورثيا» في أسبرطة) واللاتي كن موجودات منذ عهود أقدم، وعقد معهن عدة زيجات وأعقب منهن نسلًا من الآلهة. ومر «زيوس» نفسه بتحولات مختلفة، كتبت له من خلالها السيادة على وظائف معظم الآلهة المتخصصين لوظائف معينة بحسب أفهام أناس ذلك العصر. وكان عيد زيوس في الأوليمب يفرض هدنة بين اليونانيين المتحاربين. لقد عبّرت عملية دمج الآلهة هذه عن سيطرة الغزاة على اليونان، وتوحدهم مع الحضارة السابقة عليهم، وتوحد المجتمع والسلطة[9].

أطلق اليونانيون على الكون اسم مدينة زيوس، وكان تخيلهم لما في السماء انعكاسًا لوعيهم بما على الأرض. وكان مجمع الآلهة في الأوليمب أشبه بالمجتمع البشري، فقد صاغ اليونانيون آلهتهم ـ على عكس الفراعنة ـ على شاكلتهم، سواء في هيئتهم أو تصرفاتهم[10]. فالبشر والأرباب معًا أطفال للأرض، جرى صبهم منذ البدء في قالب واحد، وإن كان بينهم فارق ضخم في القدرة؛ إذ يجترح الأرباب أعمالًا لا يقدر عليها البشر، ولا يمسهم التعب، ولا تشقيهم الشيخوخة، ولا يدركهم الموت، كما لم تكن قدرتهم على تحقيق إرادتهم موضع شك. لقد صوّر اليونانيون آلهتهم في صورة شبيهة بالبشر إلا أنهم بشر في أبهى أحوالهم وأكثرها تأثيرًا وجمالًا. وأقاموا وعيهم بالآلهة على تبجيل قدسي لجمال لا يضمحل وقوة مقتدرة، وليس على جانب الخير فيهم. ورغم أن الآلهة تسكن جبل الأوليمب، إلا أنهم يتحركون بين الناس ويشاركون في شئونهم (حرب طروادة على سبيل المثال)، ويتجسدون أحيانًا للبشر، وتعقد في حضورهم ـ مجسدين بتماثيلهم ـ الولائم واحتفالات الرقص والزواج ومراسم الجنائز، وهم لا يشغلون بأمر الخير والشر في نفوسهم أو نفوس البشر، ومعاملتهم للبشر غير قائمة على

---

(9) مارسيا إلياد، المرجع السابق، ص٣١٢ ـ ٣١٨.

(10) المرجع السابق.

أي مبدأ واضح المعالم[١١]. ولقد أضفت هذه النظرة على الآلهة بعدًا واقعيًا ملموسًا وخلعت على البشر نوعًا من الغرور بأنفسهم لمشابهتهم للآلهة.

ولم يكن للدين اليوناني نبي يفسر طبيعة الآلهة، ولا كتب مقدسة ذات نص محدد، ولا تنظيم كهنوتي متسلسل، ولا تمسك بتعاليم دينية مستقيمة، ولا اعتقاد متفق عليه بيوم بعث وحساب، ولا نظام للتوبة والتكفير. واعتمدوا على أشعار هوميروس وهيسيود بما حوته من قصص عن الآلهة في نشأتها وقدراتها، وما يلعبونه من أدوار في حياة البشر في تكوين تصوراتهم عن الآلهة وعالمها وعلاقتها بعالم البشر[١٢].

وانتقل الدين اليوناني، الذي بدأ مع الفرد والأسرة، في يسر إلى دولة المدينة. فكان لكل مدينة من تلك المدن إلهها الخاص ـ له معبده ومهرجانه ـ وهو من يتولى حمايتها لكن اليونانيين في اتحادهم أمام الخطر العام (الفرس تحديدًا) كانوا يقاتلون، من ضمن ما يقاتلون عنه، دفاعًا عن آلهة مشتركة، كما كانت توجد بعض الأضرحة العظيمة ـ كأوليمبيا ودلفي ـ التي كانت هيلينية عامة بحق، وكان السماح بزيارتها مكفولًا بموجب اتفاقات بين دول المدن[١٣].

٧ ـ وفتّح الإسكندر المقدوني (٣٥٦ ـ ٣٢٣ ق. م) لليونانيين، بغزواته التي اجتاح فيها العالم القديم، آفاقًا استدرجهم فيها الشرق إلى عالمه، على نحو رأيناه في التاريخ كثيرًا في جدل العلاقة بين الغالب والمغلوب. فاهتزت الآلهة اليونانية القديمة، وعظّم اليونانيون أبطالهم، وظهر أمران جديدان: تأليه الملوك على غرار ما عُرف في الشرق، وإدماج الآلهة الشرقية مع الآلهة اليونانية. وهذا الدمج يتماشى مع ظاهرة ميزت الحضارات الوثنية القديمة هي التوفيقية الدينية ذات الأهداف السياسية. فظهرت معابد زارادشتية مجاورة لهياكل زيوس، ومعابد كلدانية تؤوي عبادات أدونيس. ورغم السمة الحصرية للديانة اليهودية، ارتفع مذبح زيوس إلى جانب مذبح يهوه، وظهر عدد من

---

(١١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر (محرر) وآخرون، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص٦١ ـ ٦٦.

(١٢) س. بورا، المرجع السابق، ص٨٠ ـ ٨١.

(١٣) بورا، المرجع السابق ص٩٥ ـ ٩٦.

أسماء الآلهة المركبة (يونانية ـ شرقية) بعد دمج الإغريق الآلهة الأجنبية بآلهتهم إدراكًا منهم لأهمية العامل الديني في شد أواصر العلاقة بين الشعوب التي تكونت منها الإمبراطورية[١٤].

لقد كان تأليه الإمبراطور، الذي أريد به أن يكون عامل توحيد للشعوب الخاضعة له، مرتبطًا بمصلحة الدولة العليا، ولم يتعد كونه مراسم رسمية تجد صداها لدى أفراد الجماعة المسيطرة دون أن يتجاوزها إلى الشعوب التي تسودها. ولم تحقق العبادة الإمبراطورية انصهارًا حقيقيًا للسكان في البلاد المفتوحة (فارس ومصر) إلا على مستوى المراكز الحضرية الكبرى، وإذ كانت تلك المراكز هامشية بالنسبة للحيز الهائل ـ الاجتماعي والثقافي ـ للبلاد المفتوحة، فقد أخفقت في تحقيق انصهار حقيقي للجماعات القومية خارج المراكز الحضرية الكبرى، حيث كان يسود الطابع المختلط والشديد التنوع للأديان، بتأثير كل من التوفيقية الدينية السياسية، وثقل عمق الموروث الديني والثقافي للشعوب الخاضعة للإمبراطورية[١٥].

٨ ـ الرومان: تحمل النشأة الأسطورية لمدينة روما ظلالًا من ظروف نشأتها الفعلية والدور الذي كان للعقائد الدينية في تلك النشأة. فاروملوس» منشئ المدينة وتوأمه «روموس» هما ولدان لـ«مارس» «Mars» إله الحرب من سيلفيا «Selvi» الكاهنة في معبد الإلهة فستالا، أُلقي بهما على ضفاف النهر الذي أنشأت على ضفافه المدينة لاحقًا، ليتغذيا على لبن ذئبة إلى أن يلتقطهما أحد الرعاة. وبعد انتصارهما في معركة استعادة عرش جدهما لأمهما يقرران إنشاء المدينة فيستشيران الآلهة عن طريق زجر الطير لتحدد لهما موقعها، ومن ثَمّ يرسم رومولوس حرم المدينة بالمحراث، فيرتفع ناتج الحفر؛ ليكون سورًا لها، بينما مثل مجرى المحراث خندقًا يحيط بها. وقتل رومولوس أخاه حين حاول ولوج السور عنوة. وآوت المدينة العبيد الآبقين والمدينين المعسرين وحصلت على نسائها بالاحتيال على الجيران «السابينيين» مما أدى لحرب انتهت باندماج الفريقين. ووضع رومولوس و«تاتيوس» زعيم السابينيين عقائد المدينة وآلهتها ونظامها السياسي بإنشاء السناتو «مجلس

(١٤) جورج لرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، مرجع سابق ص٨٦ ـ ٨٧.

(١٥) المرجع السابق ص٨٦.

الشيوخ» وجمعية الكوريات «Comitia Coriata»، ومن ثَمّ اختفى رومولوس في عاصفة هوجاء فأعلنه الشعب إلهًا[١٦].

ونرى هنا واقعة تكوّن المدينة من المهاجرين الأتروسك واللاتين والسابينيين، وإخضاع الأتروسك لبقية القبائل وتجميعهم لقرى المرتفعات السبع في ظل نظام سياسي مشتق من نظام الدولة ـ المدينة ـ ذي الأصل اليوناني وقد صيغت في شكل أسطورة ذات بُعد ديني يبرر عملية الدمج الذي تم من خلال القوة كما يبرر وجود السلطة السياسية.

وانتقلت روما في ظل ملوك الأتروسك من قرية ذات اقتصاد زراعي رعوي بدائي إلى بلد يعرف النقود والتبادل التجاري مع الأقاليم المجاورة والاستصلاح المنظم للأراضي والتعدين والصناعات الحِرَفية المتطورة[١٧]. ويرجع إلى الملك «سرفيوس تليوس» التنظيم السياسي للمدينة، المتأثر بالنموذج اليوناني من حيث الإدارة الديموقراطية لمجتمع من المحاربين، وإليه يرجع إعادة تقسيم روما على أساس السكن إلى أربعة أقسام لا تمت بصلة للتنظيم القرابي القديم.

وكما ارتبطت نشأة المدينة بالأساطير الدينية، ارتبط تطورها اللاحق بتلك العقائد. فصاحبت الأيديولوجيا الثلاثية التي ثبت وجودها لدى شعوب هندو ـ أوروبية (آرية) أخرى روما عبر تاريخها، فعرفت روما منذ البدايات آلهة كبرى ثلاث «جوبيتر» إله السحر والقانون و«مارس» إله القوة الحربية و«كويرنيوس» إله الخصب والوفرة الاقتصادية، ويعكس هنا التثليث بتلك الوظائف النموذج المثالي للمجتمعات الهندو ـ أوروبية المقسمة إلى طبقات ثلاث: كهنة ومحاربين ومنتجين[١٨].

وتوحد «كويرنيوس» فيما بعد مع رومولوس المؤسس الأسطوري للمدينة، وسيطر «جوبيتر» على مجمع الآلهة منذ عصر الأتروسكيين، وعُدَّ مصدرًا للقداسة وراعيًا للعدالة وضامنًا للخصب الشامل، وأصبحت «جونو»

---

(١٦) د. لطفي المرصفاوي: شريعة الرومان، البيئة والمصدر والمآل، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥م، ص١٢، وكذلك مرسيا الياد: تاريخ المعتقدات، مرجع سابق ص١١٧ ـ ١١٨.

(١٧) المرصفاوي، المرجع السابق، ص١٤ ـ ١٨.

(١٨) مارسيا إلياد، المرجع السابق، ص١٢٢.

آلهة الأنوثة التي عبدت في المنطقة قبل سيطرة روما عليها زوجة له. وإلى جانب هؤلاء عُبد «جانوس» إله الأبواب و«فستا» إلهة الموقد حامية المدينة، ثم ظهرت مجموعة جديدة من الآلهة الجديدة «Novensiles» المجتلبة من بلاد اليونان، أبرزها «منيرفا» ربة الحكمة و«هيركوليس» إله النجاح في العمل و«ميركوري» إله التجارة و«أبوللو» إله الشفاء و«فورتونا» إلهة الخصوبة وغيرهم[19].

٩ ـ تمثل الرومان، بدءًا من العصر الجمهوري، الآلهة الإغريقية في بنيانهم الديني في عملية عرفت باسم «التأويل الروماني»، وانتهى الأمر بأن أصبح مجمع الآلهة الروماني «الزون» تابعًا من توابع الزون اليوناني من حيث الجوهر، واقتصرت الميثولوجيا والطقوس الرومانية على تقليد ما كان موجودًا لدى الإغريق[20]. وكان ذلك جانبًا من جوانب تأثير الحضارة اليونانية الأرقى في الحضارة الرومانية الأقوى عسكريًا التي غزت إقليمها في سياق سيطرتها على العالم القديم. حيث لم يقتصر التأثير اليوناني في الحضارة الرومانية على الجوانب الدينية، وإنما شمل كذلك النظم السياسية والفلسفة.

ولم يقتصر التأويل الروماني على الآلهة اليونانية، وإنما تعداه إلى تبني كثير من آلهة الشعوب الأخرى التي خضعت لسيطرة روما. كانت روما، خصوصًا في أوقات الأزمات، تستدعي الآلهة أيًا كان موطنها. فعلى إثر هزيمتها أمام قرطاجنة اهتز الضمير الديني بعنف، وأعلن العرّافون أن سبب الهزيمة يرجع إلى إهمال الطقوس والأضحيات، فاتخذ مجلس الشيوخ إجراءات لتقويم العقيدة وإحكام الالتزام الديني. واستدعت روما جمعًا من الآلهة المختلفة الأصول، فأقيم في عام ٢١٦ ق.م معبد لفينوس الفينيقية الأصل، وفي ذات العام عاد وفد رفيع المستوى يحمل الحجر الأسود، رمز «سيبيل» «Cybelle» أم الآلهة من الأناضول، حيث أقيم لها معبد على تل «البالاتان»[21]. واستمرت هذه العملية مع توسع الإمبراطورية الرومانية

---

(١٩) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص٩٤ ـ ٩٥.

(٢٠) موسوعة تاريخ الحضارات العام، الجزء الثاني: روما وإمبراطوريتها، دار عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، ص٢٠٠ ـ ٢١١.

(٢١) المرجع السابق، ص٢١٢ ـ ٢١٣، وكذلك مرسيا الياد، المرجع السابق، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

وسيطرتها على العالم في إطار استيعابها لميراث الحضارات التي استولت على أراضيها، في إطار من التوفيقية الوثنية المميزة للحضارات القديمة في مرحلة توسعها، كإحدى وسائل استيعاب الشعوب المتعبدة لتلك الآلهة، طالما أن عُبّاد تلك الآلهة لا ينكرون حق غيرها في الوجود وتصيبها من القداسة. ومع المرحلة الإمبراطورية بدأت الدولة، بهدف سياسي وبتأثير من الحضارات الشرقية القديمة، تسير على درب اليونان في تأليه الأباطرة. وبدأ ذلك مع قيصر ثم أغسطس، إذ جرى اعتبارهما ـ بقرار من مجلس الشيوخ ـ إلهين (وليا إلهين)، وتوالى إصدار القرارات بهذا الشأن، بناء على شهادة يدلي بها أحد أعضاء المجلس مؤداها أنه شاهد روح الإمبراطور ـ لدى حرق جثمانه ـ تطير على جناح نسر[22]. وكان يُشيّد معبد لكل إمبراطور تسبغ عليه الصفة الإلهية على النحو المذكور ويخصص كهنوت لتكريمه من أبناء أرقى الطبقات الاجتماعية. على أن ذلك النوع من التكريم لم يكن متاحًا لكل الأباطرة، وإنما لمن يأتون منهم بجلائل الأعمال. ولم يطلب سوى عدد محدود من الأباطرة المصابين بجنون العظمة (مثل كاليجولا ونيرون) أن تقام لهم طقوس العبادة خلال حياتهم[23]. لقد عكست طريقة الرومان في عبادة الأباطرة أو بعضهم نظرتهم لمجمع الآلهة في السماء باعتباره صنوًا لمجلس الشيوخ الروماني يمكن أن يضاف إليه أعضاء جدد يختارون لجدارتهم. ولكن هذه العبادة ظلت، على وجه العموم، مرتبطة بالدولة، بعيدة عن حرارة الإيمان الحقيقي، واستمر ذلك حتى القرن الثالث الميلادي حين أعلن الإمبراطور «أورليان» أن الحاكم الصالح هو «نعمة من الله» فقط، وكان ذلك في إطار صعود تأثير عبادة شرقية، جديدة على الإمبراطورية الرومانية، هي عبادة «الشمس الغالبة» التي اعتنقها عدد من الأباطرة الرومان.

١٠ ـ لقد تشابه دور الدين في نشأة وتطور الدولة في كلٍّ من الحضارتين الفرعونية والإغريقية ـ الرومانية ـ في أوجه، واختلف في أخرى، ويرجع الاختلاف بين هذين النمطين من علاقة الدين بالدولة إلى تعاقبهما في

---

(٢٢) المعتقدات الدينية، مرجع سابق، ص١٠٠ ـ ١٠١، تاريخ الحضارات العام، مرجع سابق، ص٢٩٨ ـ ٣٠١.

(٢٣) المعتقدات الدينية، ص١٠٣ ـ ١٠٤، تاريخ الحضارات، ص٣٠٢ ـ ٣٠٦، وكذلك مرسيا إلياد، المرجع السابق.

سياق التطور التاريخي العام من جهة، وإلى اختلاف طبيعة كلٍّ من الدولتين، المصرية القائمة على جهاز دولة قوي مستند على الوظيفة الإروائية للدولة، ينوء بثقله على التكوين الاجتماعي، واليونانية ـ الرومانية ـ القائمة (قبل تحولها إلى إمبراطورية) ـ على نموذج الدولة ـ المدينة وآليات حكمه المستندة على واقع اجتماعي مختلف، من جهة أخرى. ومع توسع كلٍّ من الدولتين اليونانية والرومانية، واتخاذها الشكل الإمبراطوري انتقلت إليهما سمات من نظام الحكم في الشرق القديم مترافقة مع ملامح من التصور الشرقي للعلاقة بين الدين والدولة. كانت روما تسير على درب شَقَّه الإسكندر المقدوني في الاتجاه شرقًا، توسعًا في الأراضي، وانتحالًا للشكل المميز للعلاقة بين الدين والدولة، فظهرت فيهما عبادة الإمبراطور، مع تمايز في ذلك من النماذج الشرقية الأصلية؛ إذ كانت عبادة الإمبراطور في الشرق إيمانًا عميقًا راسخًا في وعي البشر، بينما كانت في اليونان وروما دينًا سياسيًّا تفرضه الدولة ويفتقد إلى حرارة الإيمان. وبينما كان الملوك في مصر القديمة سلالة إلهية نازلة من عالم الآلهة، كان الملوك في روما القديمة بشر ترتفع بهم أعمالهم إلى مصاف الآلهة. ومع هذه التباينات كان هذان النمطان من تصور العلاقة بين الدين والدولة يتفقان في الربط بين الألوهية والسلطة الملكية أو سلطة الدولة، ويعبران ـ على ما بينهما من تباين ـ عن الشكل السائد لفهم هذه العلاقة في عالم ما قبل الأديان التوحيدية.

الفصل الثاني

العلاقة بين الأديان التوحيدية والدولة في العصر الوسيط

العلاقة بين الأديان التوحيدية والدولة
في العصر الوسيط

في مقابل حضارات العالم القديم التي أفلحت حولها في توحيد الجماعات البشرية المتشرذمة حول مركز مقدس ومقر للروح الجماعية مجسدٌ في الملوك المؤلهين أو شبه المؤلهين، مثّلت الأديان التوحيدية ثورة كبرى في علاقة الدين بالدولة. وتمثلت تلك الثورة في نزع صفة الألوهية عن الملوك وإعادتهم إلى حجمهم العادي كبشر لا يتمحور الكون حولهم، ولا يتحكمون في نظامه العام، ورفعت الألوهية إلى مرتبتها الحقة التي تعلو فيها كلًا من الحكام والمحكومين وتسود الكون والطبيعة والبشر. وتميزت الأديان التوحيدية كذلك برؤية خطية للزمان في عالم له بدء وانتهاء، في مقابل الرؤية الدائرية للزمان في عالم الأساطير القديمة، كما تميزت بالنبوة المُبلِّغة عن الإله الحي المتعال، وبروز الإنسان كنفسٍ حية وذاتٍ فردية عاقلة مسئولة تصطرع فيها المُثل والقيم والغرائز[1]. وإذا استثنينا اليهودية من مجال البحث نظرًا لطابعها العنصري وخصوصية مسيرتها التاريخية، نجد أن كلًا من المسيحية والإسلام قد أعاد صياغة الدولة والنظم القانونية في المجتمعات التي كتبت له السيادة فيها، مع اختلاف المسارات التاريخية بينهما باختلاف الواقع الاجتماعي ودروب التطور. ونتناول الملامح الرئيسة في علاقة الدين بالدولة في كلٍّ من المسيحية والإسلام في مبحث مستقل.

(١) برهان غليون: الدولة والدين مرجع سابق، ص٢٦ ـ ٣٠.

المبحث الأول

المسيحية من اجتناب الدولة إلى السيطرة عليها

١١ ـ وُلد السيد المسيح ـ ﷺ ـ في زمن «أغسطس» أول الأباطرة الرومان، عندما كانت روما سيدة العالم المطلقة تبدأ زمنًا من الركود الداخلي الطويل وفقدان التفوق الذي ميز نظمها في فترة التوسع والازدهار. وكان مولده في إحدى مقاطعاتها الشرقية التي كانت تمثل مركز الثقل في الحياة الروحية للإمبراطورية؛ إذ كانت تلك المقاطعات تموج بتيارات من العقائد والعبادات التي أخذت بألباب الرومان بقربها من النفوس في مواجهة الآلهة الرسمية وعبادة الإمبراطور التي كان يقوم على شئونها الموظفون الرسميون، فازدهرت عبادة «ديونيزيوس» الإغريقي و«سيبيل» الأناضولية و«إيزيس» الفرعونية و«مترا» الفارسي الذي كانت بلاده أعدى أعداء الإمبراطورية طيلة القرون التي سبقت مولد السيد المسيح.

واستلزم الأمر ما يزيد على ثلاثة قرون من مقاومة المسيحية واضطهاد معتنقيها قبل أن تصبح المسيحية دينًا للإمبراطورية الرومانية، كانت أبرز معالم تطور العقائد الدينية للإمبراطورية خلالها ـ عدا اضطهاد المسيحية ـ إعلان الإمبراطور «أورليان» ـ عام ٢٧٤م ـ الشمس القاهرة «Deus Solvictus» إلهًا أعظم للإمبراطورية الرومانية، يحتفل بعيده في ٢٥ ديسمبر من كل عام[١]. وكان قسطنطين، أول الأباطرة المسيحيين، من معتنقي تلك الديانة قبل اعتناقه المسيحية عام ٣١٢ ـ ٣١٣م[٢] في دلالة واضحة على ارتباط

---

(١) تاريخ الحضارات العام، الجزء الثاني: روما وإمبراطوريتها، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٩٤م، ص٤٠٨ ـ ٤١٦، مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات، مرجع سابق، ص٣٠٦ ـ ٣٢٢، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص١١٢ وما بعدها.

(٢) شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص١٤٧، نقلًا عن أ. باركر: من الإسكندر إلى قسطنطين، أكسفورد، ١٩٥٦م.

التطور الديني الحاصل في الإمبراطورية بمنطق توسعها العالمي.

فرض واقع نشأة المسيحية في ظل سلطة دولة إمبراطورية قوية نفسه على موقف المسيحية من قضية الدولة والحكم، فاقتصرت رسالة السيد المسيح على الهداية الروحية ونشر المبادئ الأخلاقية السامية. وأبى المسيح أن يتصدى للنظام السياسي أو القانوني القائم معلنًا «مملكتي ليست من هذا العالم» (يوحنا ١٨ ـ ٣٦)، وأجاب من طلب منه أن يقسم ميراثًا بينه وبين أخيه «يا إنسان من أقامني عليكما قاضيًا أو مقسمًا؟؟» (لوقا ١٢، ١٣)، وحين حاول الفريسيون إحراجه بسؤاله عما إذا كان جائزًا دفع الجزية لقيصر من عدمه بقوله: «أيها المراؤون لِمَ تجربونني؟... ردوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متى: ٢٢). ولم يَحُل ذلك دون اتخاذ الدولة الرومانية موقفًا منه ومن دعوته، باعتبارها إحدى ديانات الأسرار، تلك التي كانت الدولة تعتبرها خطرًا يهدد النظام السياسي والاجتماعي، وتدأب على قمعها بوحشية، استثناءً من مبدأ التوفيقية الدينية الوثنية التي لم تكن تمانع في الاعتراف بأية عبادات أو آلهة طالما أن أتباعها يقبلون بحق العبادات الأخرى في الوجود ضمن إطار السلطة والنظام.

ويرجع إلى القديس بولس تحقيق التمايز بين المسيحية واليهودية، ووضع أطر الجماعة الجديدة، بعد انتفاضة يهود فلسطين ضد الإمبراطورية بين عامي ٦٦ ـ ٧٠م، التي انتهت بخراب أورشليم، والدمار الثاني للهيكل، وتعزيز سيطرة تيار «الفريسيين» المتشدد داخل الحركة اليهودية. وكان من نتائج انتصار رؤية ذلك التيار في أن استمرار اليهودية رُهِن بتخليصها من الأوهام المسيحية (كان اليهود قبل بعثة المسيح يعيشون في انتظار المسيح المُخَلِّص، فلما بُعث أنكروه) وتدعيم الشريعة الموسوية وتعظيم الميشنا والتلمود والانكفاء على الذات، اعتبار الديانة اليهودية وقفًا على شعب بعينه والحد من إمكانيات تطورها إلى دين عالمي.

والراجح أن بولس هو من أدخل طقس التعميد بالماء الذي يرمز إلى دخول الديانة الجديدة، وتَنَاوُل القربان المقدس الذي يعني تحول المؤمن إلى عضو في جسد رمزي للمسيح هو الكنيسة، وبهذين الأمرين ينال المؤمن

خلاص روحه هبة من الله[٣]. وبمرور الوقت أخذ تسلسل المراتب في الكنيسة يتطور، بدءًا بتأخير تعميد المستجيبين للدعوة لسنتين أو ثلاث، ومرورًا بتمايز جماعة الأكليروس عن شعب الكنيسة وانتهاءً بتشكل هذه الجماعة في عدة مراتب. وكان لكل كنيسة مجالها المحدد بمدينة معينة وتوابعها، ويترأس كل منها أسقف. وكان الأساقفة يتبادلون الرأي عبر المراسلات والمبعوثين، ثم أخذوا بعد ذلك يعقدون مجامع «سنودسات» مثّلت الولاية الرومانية الإطار المكاني لكل منها[٤].

١٢ ـ أدى تأسيس الكنيسة واتساع الدعوة وتعاظم عدد تابعيها ـ في ظل الإمبراطورية ـ إلى حلول نوع من الثنائية في السيادة على المسيحيين محل الأحادية الوثنية التي كانت أجهزة السلطة فيها واحدة على الصعيدين الديني والسياسي، وكان الكهنة فيها موظفين مؤهلين لشغل الوظائف على الصعيدين في ظل الملك الذي كان في نفس الوقت إلهًا وحبرًا أعظم[٥]. وعليه، كان على المسيحي في الفترة الأولى أن يضطلع بسلسلتين من الواجبات تجاه مؤسستين مستقلتين تختص إحداهما بجانبه الروحي والأخرى بالجانب المادي، وكان واجبه تجاه المؤسسة الدنيوية هو الطاعة التي دأب آباء الكنيسة الأول على التوصية بها، لا خوفًا من أذاها وحسب، بل لأن السلطان مستمد من الله، كما يقول بولس: «ليخضع كل واحد للسلطات المُنْصبة، فإنه لا سلطان إلا من الله... فمن يقاوم السلطان إنما يعاند ترتيب الله»، والحكام «هم خدام الله الذين همهم المواظبة على الخدمة... فأدوا إذًا للجميع حقوقهم؛ الجزية لمن له الجزية، والجباية لمن له الجباية، والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة» (رسالة القديس بولس إلى أهل رومية)[٦].

ومع تطور وضع المسيحية داخل الإمبراطورية، ثم تكريسها كدين للدولة، كان محتمًا أن تتطور هذه الصورة. فبعد فترة الاضطهاد الأولى على

(٣) مرسيا إلياد، المرجع السابق، ص٢٧٦ ـ ٢٩٠.

(٤) تاريخ الحضارات العام، مرجع سابق، ص٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٥) جورج لوم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، مرجع سابق، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

(٦) شوفاليه، المرجع السابق، ص١٤٤.

يد كلوديوس ونيرون، شهدت فترة الأباطرة الأنطونيين الطيبين الخمسة (٦٩ - ١٨٠م) تسامحًا تجاه المسيحيين في إطار الاستقرار الذي تحقق للإمبراطورية على أيديهم. وعاد الاضطهاد خلال فترات الاضطراب التي تلت ذلك ليبلغ مداه على يد ديوكليتين «دقلديانوس» الذي تولى عام ٢٨٤م ليدخل جملة من الإصلاحات على نظام الإمبراطورية، ويبدأ معه عصر الإمبراطورية السفلى[٧]. وكان تصاعد الاضطهاد إيذانًا بقرب انتهائه، ففي عام ٣١٢م أصدر قسطنطين مرسوم ميلان الذي أسبغ على الجماعات المسيحية اعترافًا قانونيًا، وجعل للأساقفة المسيحيين ولاية القضاء على تابعيهم، وحرّم بعض الذبائح، وجعل يوم الأحد عطلة رسمية. وفي عام ٣٣٠م افتتح قسطنطين العاصمة الجديدة للإمبراطورية «روما الجديدة التي هي القسطنطينية» كما أسماها وراعى فيها أن تكون مساوية لروما في كل شيء، عدا القِدَم، «وميزة لها لكونها مدينة مسيحية منذ البدء، لم تسع إلى مذبح؛ لتحرق بخورًا أمام الأرباب الوثنية، ولم تقدم لهم قربانًا»[٨]. وشهد حكم ابنه قسطنطيوس تعزيزًا لوضع المسيحية في الدولة؛ إذ رُفع مذبح إله النصر من مجلس الشيوخ، وصودرت ممتلكات المعابد الوثنية، وحُرّمت زيارتها، واستشارة كهنتها، وصدرت في عام ٣٥٦م تشريعات تعاقب بقسوة على إتيان أي من تلك الأمور، وشهدت الوثنية صحوة الموت في عهد خلفه «جوليان المرتد». وفي عام ٣٩١م أصدر «ثيودوسيوس» مرسومًا قرر فيه حظر الشعائر الوثنية، تمامًا، وهُدمت آخر المعابد الوثنية، وحطمت أصنامها بين عامي ٤١٨ - ٤٢٠م، وأصبحت المسيحية الأرثوذكسية دين الإمبراطورية الرومانية[٩].

---

(٧) تاريخ الحضارات العام، مرجع سابق، ص٤٢١ - ٤٢٣، ٥٦١ - ٥٦٢. وكذلك د. عبد الفتاح ساروهاو: تاريخ القانون العام، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٥م، ص٢٧٥ وما بعدها، وكذلك ستيفن رنسيمان: الحضارة البيزنطية، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٦ - ١٩. وانظر كذلك: إدوارد جيبون. اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد علي أبو درة، للطبعة المختصرة التي أعدها: د.م. لو. الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الأول، ص٢٠٩ - ٢١٦، ٢٢٣ - ٢٣٥ - ٢٦١ - ٢٧٥.

(٨) جيبون، المرجع السابق، ص٣٩٩ - ٤١٨، تاريخ الحضارات، مرجع سابق، ص٥٦٢ - ٥٦٤. وكذلك رنسيمان، المرجع السابق، ص١٨ - ١٩.

(٩) جيبون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص٧٠ - ١٠٧، تاريخ الحضارات، ص٥٦٥ - ٥٦٦.

كانت الأرثوذكسية تيارًا يتشكل منذ القرن الأول الميلادي، عبر صراعات حادة حول لاهوت التثليث المسيحي الذي لم ينقطع عن إثارة الجدل طوال تاريخ المسيحية، وضد تيارات مناوئة كانت مراكزها في عواصم إقليمية مسيحية أخرى ـ أبرزها الإسكندرية ـ وُصِمَت بالهرطقة، فيما عدَّت الأرثوذكسية ـ التي تبلورت كنظام فكري متناسق مرتبط بمؤسسة قانونية لمجتمع راسخ ذي تاريخ عريض ـ هي التيار القويم للعقيدة[10]. وتم ذلك عبر تدخل مستمر للدولة بدأ مع قسطنطين، الذي دعا كافة أساقفة الكنيسة إلى الاجتماع في مجتمع نيقية عام ٣٢٥م (والذي عُرف بعد ذلك بالمجمع المسكوني الأول) والذي انتهى إلى إدانة الأريوسية (شيعة تزعمها أسقف الإسكندرية) وتقرير أن الابن مولود غير مخلوق مساوٍ للآب في الجوهر[11]. ودرج خلفاء قسطنطين من بعده على عقد المجامع الكنسية التي دعي كل منها للبت في نقطة معينة من نقاط اللاهوت، وإصدار حكم على هرطقة معينة، حتى بلغ عددها سبعًا، عُدَّت قراراتها، إلى جانب الإنجيل بعهديه، أساسًا للعقيدة الأرثوذكسية.

١٣ ـ دشن قسطنطين الارتباط العميق بين الكنيسة والدولة، وعمّق الأباطرة بعده هذه الصلة حتى أصبحت من أهم سمات الحكم في الإمبراطورية. فدعت الدولة إلى المجامع ـ وإن لم يترأسها ممثلوها ـ، وأصدرت المراسيم لإنفاذ قراراتها، وباشرت سلطتها على انتخابات المندوبين إليها، ومنحت الأساقفة اختصاصات مدنية[12]. ولقد ساعدت مساندة الدولة انتشار المسيحية دون شك، لكن ذلك أدى إلى فقدان الكنيسة بعض استقلالها؛ إذ أصبحت مرتبطة بالدولة إلى حد بعيد، وكانت اليد العليا في ذلك الارتباط للدولة. واعتَبرَ الإمبراطور البطريرك بمثابة وزيره للشئون الدينية، في حين ظل يُنظر للإمبراطور، الذي سقطت عنه صفات التأليه

---

(١٠) مرسيا إلياد، المرجع السابق، ص٤٣٣ ـ ٤٣٥.

(١١) إيفان مويرا تشيسكي: أصدقاء الزمن (الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود)، ترجمة: د. كيرو لسدو، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥م، ص٦٧ ـ ٦٨.

(١٢) مقدمة د. رأفت عبد الحميد لترجمته كتاب ج. م. هسي: العالم البيزنطي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢١، رنسيمان، المرجع السابق، ص١٣٢. وكذلك هـ. سانت موسى: ميلاد العصور الوسطى، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٦٨ ـ ٧٠ ص٨٠.

القديمة، كإنسان مقدس اختارته العناية الإلٰهية؛ ليكون مُمثِّلًا لله على الأرض، وأصبح يلقب بـ«حارس مفاتيح السمٰوات وراعي القطيع، خليفة قسطنطين، الحواري الثالث عشر». وكما أن الإلٰه واحد، فلا بد أن يكون هناك إمبراطور واحد ستصبح له بمرور الوقت وانتصار المسيحية، السيطرة على العالم كله[13].

وبينما يطلق البعض على هذه العلاقة اسم القيصرية ـ البابوية «Caesaro-papism» ينعتها آخرون بالثيوقراطية، والمرجح أن كلًّا من الوصفين لا يطابق واقع الحال، بما أن القيصرية البابوية تعني: أن يتولى الامبراطور قيادة الكنيسة، وتعني الثيوقراطية: العكس؛ أي: حكمًا يتصل مباشرة بالسماء تتخلى فيه السلطة المدنية عن موقع السيادة للسلطة الدينية. والواقع أن الإمبراطور ظل ـ رغم ما يضفى عليه من طابع القداسة ـ حاكمًا دنيويًّا، ولم يغفل عن سلطته للأحبار. والأصح أن توصف العلاقة بأنها تعاون أو ارتباط يعكس المصلحة المشتركة للجهازين. ولقد سار هذا الارتباط والتعاون في قدر كبير من السلاسة، إذ رأى رجال الكنيسة أن الإمبراطور ضمن الكنيسة وليس فوقها، بينما رأى رجال الدولة في الكنيسة مؤسسة تساعد على إحلال السلام في المملكة. ومن ثَمّ تَوَسَّع المجال الذي تطاله القوانين والشرائع الكنسية في الحياة الإنسانية، وازدوجت الأجهزة القائمة على تطبيق تلك القوانين[14].

١٤ ـ باتحاد الكنيسة والدولة في إطار اجتماعي وقانوني واحد في ظل الإمبراطورية الرومانية، أصبحت المسيحية جزءًا لا يتجزأ من النظام العام للإمبراطورية، وأصبح كل انحراف عنها ماسًّا بهذا النظام العام، كما أصبح الدفاع عن العقيدة وظيفة أساسية للدولة، وكفالة احترامها واجبًا على الإمبراطور، وأصبح المجتمع لا يتكوّن من مجرد رعايا، بل تعين أن يكون هؤلاء الرعايا من المؤمنين. وحفزت الكنيسةُ الدولة على ألا تعدَّ مواطنًا كاملًا سوى المسيحي، فقضى القانون على غير المسيحيين بحالات من

(١٣) رنسيمان، المرجع السابق، ص١٢٤ ـ ١٢٩؛ هيس، المرجع السابق، ص١٩٨ ـ ٢٠٥.

(١٤) برتران بادي: الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٥٩ ـ ٦١.

انعدام الأهلية، فأصبحت العقيدة شرط الحق وضمانه[١٥]. وأصبح على الإمبراطورية أن تعدُّ أولئك الذين لا يشاركونها معتقداتها غرباء، مجردين من القدرة على العيش وفقًا للقانون الروماني، فعوقب غير المؤمن بنزع الأهلية عنه، بشكل خاص في مجال الإرث، كما حظر عليه تولي الوظائف العامة، وغدا مواطنًا من الدرجة الثانية، وفي بعض الأحيان غريبًا عن الإمبراطورية[١٦]. وتمّ تضمين المسائل العقائدية في القانون إلى جانب عديد من الأحكام المتعلقة بالكنيسة والأديرة ونظام أملاكها، وسلطة الأساقفة الذين انخرطوا بشكل متزايد في إدارة شئون الدولة. وأصبحت المجامع الكنسية، من خلال قراراتها، مصدرًا للقانون لا يقل أهمية عن التشريع الصادر من الإمبراطور. وعهد الأباطرة إلى لجان خاصة بمهمة التحقق من عدم احتواء مجموعات القوانين على ما يتعارض مع العقيدة.

إلى جانب ذلك، كان التشريع الإمبراطوري أبرز الوسائل التي نفذت بها المسيحية إلى القانون الروماني، وفي هذا المجال يبرز مرسوم تسالونيك الذي فرض به تيودوسيوس الأول على كل شعوب الإمبراطورية الالتزام بصيغة إيمان بطرس الرسول، والتشريعات المتوالية الصادرة ضد الهراطقة والمرتدين والوثنيين واليهود. وتضمنت مجموعة جستنيان في مواضع عدة استشهادات من قرارات المجامع الكنسية العالمية الأربعة الأول، قبل أن تُعدُّ قرارات المجامع إجمالًا مصدرًا للقانون بموجب قانون صدر عام ٤٢١م. وبلغت التشريعات الإمبراطورية المتعلقة بموضوعات دينية ـ خلال الفترة حتى نهاية القرن الخامس ـ مئة وخمسين تشريعًا انصبت على ملاحقة الهراطقة وقمع الردة وانعدام أهلية الوثنيين واليهود وفرض احترام العقيدة المسيحية إلى جانب النظام القانوني لرجال الدين الذي كان موضع تشريعات عديدة، فتقررت ـ بموجب قوانين ـ أولوية الكرسي الرسولي في روما وإجراءات انتخاب البابا، ونظمت شروط وإجراءات الدخول في الدرجات الكهنوتية ونظام الأساقفة والرهبان، وامتيازات رجال الدين وما يحظر عليهم،

---

(١٥) جورج لرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، مرجع سابق، ص١٢٨، نقلًا عن:
Pirenne, Jaques, Les grands courants de l'histoire universelle, Neu-Chatel, 1936 Vol (I).
(١٦) المرجع السابق، ص١٤٠، نقلًا عن:
Gaudemet, Jean: L'église dans L'empire Romain IVe et Ve siècles, Paris 1958.

كالاشتغال بالتجارة، وإعفائهم من الضرائب، وقواعد الميراث والوصية، ونظام مقرات الكنائس وذمتها المالية إلى غير ذلك من مواضيع متعلقة مباشرة بالعقيدة وسلك الكهنوت[(١٧)].

١٥ ـ لقد وجدت الفلسفة القانونية المسيحية نفسها مطالبة بالتصدي لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، ومنذ أن تبلورت ملامح القانون الكنسي في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، عملت عقول فذة على معالجة تلك المسألة. ويمكن تقسيم تطور الفلسفة القانونية لرجال الكنيسة في هذه المسألة إلى مرحلتين[(١٨)].

تمتد المرحلة الأولى من بدايات المسيحية إلى عهد شارلمان (حوالي ٨٠٠م) والذي كان إعلانه إمبراطورًا بمثابة نقطة النهاية في العلاقة بين كنيسة روما (الكاثوليكية) والإمبراطورية البيزنطية. وظهرت في هذه المرحلة فلسفة آباء الكنيسة الأول La patristique الذين مَثّلوا ـ فيما يتعلق بالعلاقة بين السلطتين ـ الفكرة الرواقية في مقابلة المدينة العالمية بالمدن الخاصة أو المعينة، والعين الأولى إلى الأفق فوق الطبيعي، انطلاقًا من قول السيد المسيح: «مملكتي ليست من هذا العالم». وخلص الآباء من ذلك إلى أن الموطن الحقيقي للمسيحي هو مدينة الله، إلا أن المسيحيين يعيشون في مدن أرضية يتعين عليهم أن يطيعوا قوانينها وحكوماتها ـ ضمن أطر معينة ـ في ذات الوقت الذي يحيون فيها «كأنهم أجانب أو مسافرين» حسب تعبير القديس بطرس، مؤسس كنيسة روما، في رسالته الأولى، أو كما قال المؤلف المجهول لرسالة إلى ديونيته (حوالي عام ٢٠٠م): «إنهم يسكنون أوطانهم الخاصة لكن كما يقيم فيها الأجانب... إن كل وطن أجنبي هو وطن لهم وكل وطن هو أجنبي بالنسبة لهم... المسيحيون يسكنون في العالم ومع ذلك فإنهم ليسوا من العالم»[(١٩)].

واستعاد القديس أوجستين، الذي يرتفع اسمه علمًا على فلسفة تلك

---

(١٧) Gaudemet, Jean: La formation du Droit séculier et du Droit d'Eglise aux IV et V siècle, Paris pp 107-196.

(١٨) د. سليمان مرقس: فلسفة القانون (دراسة مقارنة)، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٩٩م، ص١٠١.

(١٩) شوفاليه، المرجع السابق، ص١٤١.

المرحلة، ذات المعنى عام ٤١٣م في كتابه «مدينة الله De Civitate Dei»، الذي عكس الفارق في النظر إلى الدولة بين فلسفة العصر الوسيط المسيحية وبين الفلسفة اليونانية. ولدى أوجستين لم تعد المدينة (الدولة) هي الغاية القصوى للإنسان كما كانت لدى أفلاطون وأرسطو، ولم يعد الفرد هو الغاية من وجود القانون والدولة كما في نظريات الرواقيين والأبيقوريين، وإنما أصبحت الغاية القصوى هي اتحاد المؤمنين في الرب؛ أي: الكنيسة، المدينة السماوية التي تضم مَنْ تطهرت نفوسهم فوصلت إلى الحياة والسعادة الأبديتين. وتتموضع هذه المدينة السماوية في مقابل المدينة الأرضية المحكوم عليها بالزوال والتي لا يقصد بها مدينة معينة، بل كل مدينة أرضية طالما أن الناس فيها يعيشون في حال الخطيئة الملازمة للإنسان منذ خطيئة آدم الأولى، والتي تجعل الإنسان ـ ومنذ ذلك الحين ـ مطموس العقل ميّالاً للشر والأنانية، الأمر الذي لزم معه وضع القوانين والقواعد لصده عن الشر، وحمله على العيش بسلام مع الآخرين، ومراعاة العدل في علاقته بهم. وهذه المدينة ـ التي تستمد وجودها من الله كذلك ـ تبقى دائمًا خاضعة للمدينة السماوية؛ إذ أن وجودها لا يبرره إلا أن تكون وسيلة لتحقيق غاية الكنيسة في خلاص النفوس والوصول إلى المدينة السماوية[٢٠].

لقد كانت مواقف أوجستين بصدد العلاقة بين الكنيسة والدولة امتدادًا لمواقف بعض الآباء السابقين؛ كالقديس أمبرواز والقديس يوحنا فم الذهب، التي نادت بالتمييز بين سلطة كل منهما واستقلالها عن الأخرى مع تعاونهما الوثيق الذي تتفوق فيه السلطة الروحية[٢١]. وتكفل خلفاء أوجستين بتطوير النظرة إلى العلاقة بين الكنيسة والدولة فيما عُرف باسم الأوجستينية السياسية، التي تبلورت ملامحها في ظل انهيار الشَّطر الغربي من الإمبراطورية أمام هجمات القبائل الجرمانية التي أقامت على أشلاء ذلك الشَّطر عدة ممالك لم تفلح أي منها في الحلول محل الإمبراطورية، في الوقت الذي ظل شطرها الشرقي صامدًا حتى ١٤٥٣م.

في نهاية القرن الخامس ذكّر البابا جيلاس الأول بأن المسيح منع الدمج

(٢٠) د. سليمان مرقس، المرجع السابق، ص١٠٢ ـ ١٠٥.
(٢١) شوفالييه، المرجع السابق، ص١٥٧.

بين قلنسوة رؤساء الكهان وتاج الأباطرة والقياصرة الوثنيين، وميّز بالتالي بين وظائف وواجبات كل من السلطتين، مع مراعاة أن الأباطرة يتعين عليهم التوجه إلى البابوات فيما يتعلق بالحياة الأبدية، وأن على البابوات أن يستعملوا حماية الأباطرة فيما يتعلق بالحياة الزمنية، ولكل من السلطتين سُمّوها في مجالها. ومع أن كلًا من السلطتين ضرورية للنظام الإلهي إلا أنهما متفاوتتان من حيث المنزلة؛ إذ يتوجب على الأمراء ـ بما فيهم الإمبراطور ـ أن يلتمسوا سبل الخلاص من البابوات[22].

بعد جيلاس بقرن، طوّر القديس جريجوار الكبير (بابا الفترة ٥٩٠ ـ ٦٠٤م) مرحلة جديدة في الأوجستينية السياسية، معلنًا لإمبراطور القسم الشرقي موريس أنه «إذا كانت السلطة قد أسندت إليه من الرب فذلك لكي يساعد الذين يريدون فعل الخير ويفتح الطريق إلى السماء، ولكي تكون المملكة الأرضية في خدمة مملكة السماوات». ومخاطبًا الأمراء البرابرة في الغرب: «ليس هناك شيء رائع في أن يكون المرء ملكًا، وإنما المهم أن يكون ملكًا كاثوليكيًا» في نفس الوقت الذي توجه فيه إلى الرعايا بطلب الطاعة المطلقة للأمراء الذين منحهم الله للرعايا، حتى ولو كانوا مستحقين اللوم، ذلك أن هؤلاء الحكام «لا يبررون أعمالهم إلا أمام الله، وبين ضميرهم وبينه يجري النقاش الذي ليس للرعايا نصيب فيه»[23].

مع تلقي شارلمان (ملك الفرنجة) التاج الإمبراطوري من يد البابا ليون الثالث في كنيسة القديس بطرس في روما، في قداس ليلة عيد الميلاد عام ٨٠٠م، دخلت العلاقة بين السلطتين في طور جديد، فقد عدّت الكنيسة أن الجماعة المسيحية قد قامت في الغرب في ظل شارلمان، مكرّسة على هذا النحو القطيعة مع الإمبراطورية الشرقية في خاتمة خلاف عقائدي طويل. واعتزم شارلمان أن يحكم كنيسة الرب ويدافع عنها ضد الأشرار، في نزعة قيصرية ـ بابوية ـ حقة مترادفة مع ظهور جهاز دولة قوي في الغرب لأول مرة منذ انهيار الشّطر الغربي من الإمبراطورية.

على أن تصدع الإمبراطورية الكارولنجية بعد موت شارلمان وظهور

(٢٢) شوفاليه، المرجع السابق، ص١٦١ ـ ١٦٢.

(٢٣) المرجع السابق ص١٦٣.

النظام الإقطاعي خلال القرنين العاشر والحادي عشر أدى إلى حالة من الفوضى في ذلك العالم المسيحي الذي أعلن قيامه، ووقعت الكنيسة نفسها في إسار الشبكة المعقدة للعلاقات الإقطاعية، ففسدت وأصابها الانحلال، وأصبح تنصيب الأساقفة اختصاصًا للسلطة الزمنية، وهو وضع لم يتمن للكنيسة الخروج منه إلا مع الإصلاح الذي قام به البابا جريجوار السابع (تولى عام ١٠٧٣م)[٢٤].

أما المرحلة الثانية من مرحلتي تطور فلسفة القانون المسيحية بصدد مسألة العلاقة مع الدولة فبدأت مع القرن الثاني عشر الميلادي، وظهرت فيها إرهاصات للمتن من النمط الفكري المميز للعصور الوسطى.

فقد يممت الفلسفة المسيحية وجهها في تلك المرحلة صوب الفلسفة اليونانية، سيما فلسفة أرسطو، تنهل من منابعها، وتعيد صياغتها بما يتفق مع التعاليم المسيحية. وهو ما أفرز الأرسطوطاليسية المسيحية التي سميت بالفلسفة التوماوية، نظرًا لاضطلاع القديس توما الأكويني Saint Tomas d'Aquin (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) بالدور الأكبر في عملية «تنصير أرسطو» تلك، كما سميت بالفلسفة المدرسية La scolastique، نظرًا لأن السلطات الدينية المهيمنة حينها على شئون التعليم فرضت دراسة كتب أرسطو على الطلاب.

اعتبر توما الأكويني في مؤلفه الكبير المجموعة اللاهوتية أو المجمل اللاهوتي Summa Theologia الدولة نتاجًا حتميًا لطبيعة الإنسان وغريزته التي تدفعه إلى العيش مع غيره في مجتمع، وليس باعتبارها نتيجة للخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم وأوجدت نوازع الشر في الإنسان. ورأى في تنظيم ذلك المجتمع ضرورة طبيعية نابعة من القوانين الأزلية التي وضعها خالق الكون. ورتّب على ذلك تعريف الدولة بأنها تنظيم سياسي يخضع فيه الحكام والمحكومون لسلطان القانون ويهدف إلى تحقيق الخير العام. وعرّف الخير العام بأنه المصلحة التي يهدف إليها المجتمع كله، والتي تجاوز مصالح الأفراد، مبينًا أن الخير العام يعلو على المصالح الخاصة للأفراد، ويقتضي خضوعها له، في ذات الوقت الذي يعمل فيه على صيانتها ما دامت متفقة

(٢٤) المرجع السابق، ص١٦٤ ـ ١٦٩.

معه[٢٥]. ويتضح من ذلك أن توما الأكويني قد جمع بين رأي أرسطو الذي تستغرق فيه الدولة الفرد ورأي الرواقيين الذي يرى في الفرد غاية الدولة، متأثرًا في ذلك بطبيعة السلطة الملكية في العصر الإقطاعي والتي كان الملك الإقطاعي فيها ـ خارج دائرة إقطاعيته الخاصة ـ ملتزمًا بشكل وثيق بالقانون الممثل في العرف والحق الطبيعي ورقابة الكنيسة ومعايير الحق الإقطاعي القائم على ارتباطات تعاقدية تربط كل طبقة من طبقات المجتمع بالطبقة التي تعلوها[٢٦].

وفرّق توما الأكويني بين السلطة المطلقة، المجردة «in abstrato» والتي اعتبرها ضرورة طبيعية، والسلطة الملموسة، المجسدة «in concreto»، أي: السلطة من حيث اكتسابها ومباشرتها، فرأى أنها تنبع من أصل بشري واكتسابها لا يكون بموجب اختيار مباشر من الله، مفسرًا على هذا النحو مقولة القديس بولس: «إن كل سلطة من الله ولكن بواسطة الشعب أو الجماعة». أما من حيث كيفية التعيين البشري للسلطة المجسدة، فلم يحدد شكلًا معينًا لذلك، وإن عرض لعدة وسائل تتنوع بين الاختيار والقبول بمن يستولي على السلطة، ورآها جميعًا جائزة، باعتبار أن الأهم هو كيفية استعمال السلطة وغاياتها وليس أصلها، مشددًا على الالتزام المتبادل، الصريح أو الضمني، بالطاعة من جانب الشعب، والبحث عن الخير العام من جانب الحكام[٢٧].

وفي ذلك يقول توما الأكويني: «لأن الحق الإلهي الذي يأتي من النعمة لا يقضي على البشري الذي يأتي من العقل الطبيعي، فإن التمييز بين المؤمنين والوثنيين ـ حين توجد السلطة لغير المؤمنين ـ لا يلغي سيادة غير المؤمنين على المؤمنين أو سلطتهم عليهم» وهو بهذا يعلن، وفي وقت مبكر استقلال الدولة عن الكنيسة، فلا يستمد الملوك شرعيتهم من التكريس ولا من إرادة الكنيسة، بل من القانون الطبيعي وحده، وهذا القانون يعمل في خدمة الوثنيين كما يعمل في خدمة المؤمنين؛ لأنه مرتبط بطبيعة الإنسان وقائم على

(٢٥) د. سليمان مرقس، المرجع السابق، ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢٦) شوفاليه، المرجع السابق، ص١٧٩ ـ ١٨٤. وكذلك برتران بادي: الدولتان، مرجع سابق، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢٧) شوفاليه، المرجع السابق، ص١٨٥ ـ ١٨٧.

العقل وحده، أما الوحي فيؤكد حقائق عقلية كانت منذ القدم في متناول الحكماء الوثنيين، إن هذه الحقائق مثلها مثل الوحي، تصدر عن الله[٢٨]، وإذا كان توما الأكويني قد ذهب إلى هذا المدى فيما يخص مصدر السلطة والقانون، فإنه فيما يتعلق بما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الكنيسة والدولة، قد سار على درب سابقيه من آباء الكنيسة، فرأى خضوع الدولة مع استقلالها للكنيسة بما أن سلطان الأولى مستمد من الثانية. ورتّب على ذلك وجوب تولية الملوك من قِبَل البابا بوصفه ممثلاً للسلطة الإلهية، وضرورة خضوعهم للسلطات الكنسية وتعاليمها، بحيث تصبح سلطاتهم غير شرعية إذا خالفوها، ويجوز للبابا خلعهم، وحل رعاياهم من يمين الولاء لهم، كما يجوز له توقيع العقاب عليهم[٢٩].

---

(٢٨) Pierre Langeron: Liberté de conscience des agents publiques et laïcité. Economica, presses universitaires d'Aix-Marseille, p 114.

(٢٩) د. سليمان مرقس، المرجع السابق، ص١١٠.

المبحث الثاني

الإسلام دين ودولة

لعل في عنونة مبحثنا ما ينبئ عن موقف من جدال يَسْتَعِرُ حينًا ويخبو حينًا بصدد الإجابة على التساؤل عما إذا كان الإسلام دينًا أو دولة؟ وهو موقف يستند على رصد تاريخي مدقق لمولد الدولة العربية الإسلامية وتطورها اللاحق، لا على الأسباب التي بليت من كثرة استعمالها والتي تتخذ عادة صورة إخراج الشيخ علي عبد الرازق من قبره ومقارعته الحجة مع إغفال الظروف السياسية التي حرر فيها كتابه «الإسلام وأصول الحكم».

وتطول وقفتنا نوعًا ما عند علاقة الإسلام بالدولة لأسباب عدة، منها: أن دور الإسلام في نشأة الدولة في بلاد العرب وتطورها اللاحق ـ على ضوء المعلومات الموثقة عن أوضاع العرب في الجاهلية ثم في الفترة النبوية وما تلاها ـ يمثل أحد أبرز الأمثلة التاريخية على دور الدين في نشأة الدولة، ومنها: أن الإسلام هو دين الكثرة الغالبة في جزء كبير من العالم يضم مصر الآن كما في وقت إدخال النظم الدستورية المميزة للدولة القومية الحديثة إليها، ومن ثَمّ فقد كانت مفاهيمه عن السلطة وأركان الدولة بمثابة الأساس الذي شُيِّدت عليه تلك النظم الحديثة فأثرت فيها وتأثرت بها.

١٦ ـ **العرب قبل الإسلام**: عند نهاية القرن السادس الميلادي كانت الدول أو مشاريع الدول التي قامت في أطراف شبه الجزيرة العربية قد فقدت وجودها المستقل، فأصبح الغساسنة في الشام أتباعًا للإمبراطورية البيزنطية، واللخميون المناذرة في الحيرة أتباعًا للإمبراطورية الفارسية، وتعاقب اجتياح الأحباش والرومان لليمن. أما الجزء الرئيسي من بلاد العرب، قلب الجزيرة، فكان مأهولًا بقبائل تعتمد في معيشتها على الرعي مع بعض الواحات القليلة المتناثرة التي عمرتها قبائل تعتمد في معيشتها على الزراعة

والتجارة وبعض النشاط الحرفي[1]. وكانت خصوصية التكوين الاجتماعي السياسي لعرب الصحراء ناتجًا لواقعهم الجغرافي الاقتصادي، فحالت البيئة الصحراوية الجافة دون تكوين المجتمعات الكبيرة كثيفة السكان، وبعثرتهم في قبائل وعشائر. كانت القبيلة عند العرب - كغيرهم من الشعوب - شكلًا تركيبيًا من التنظيم الاجتماعي (الحلف) القائم على الانتساب إلى جَدٍّ واحد، وغالبًا ما كان ذلك النسب متخيلًا[2]، ومثلت رابطة النسب القبلي بديلًا عن الارتباط المكاني بموطن معلوم، وترتب على ذلك أولوية الانتماء إلى القبيلة على ما عداه، والنفور من الخضوع لأية سلطة خارجها. فكانت القبيلة أو العشيرة بالنسبة للبدوي هي عصبته التي تنصره ظالمًا أو مظلومًا، وعاقلته التي تُطلب به ويُطلب بها، وكان خلع البدوي من قبيله عقوبة تعادل الموت أو أشد. ولم يكنْ يوجد معيار للحق فيما يتعلق بسلامة البدن أو المال أو العرض خارج القبيلة إلا إذا كان حكمًا يقضي به بعض شيوخ القبائل أو العرّافين، أو صلحًا، أو ثأرًا[3]. أما في داخل القبائل فكانت السلطة تتمثل في شيوخها المعبرين عن سلطة بدائية تقوم على العُرف وتستند إلى القبول والتراضي. ويختار رجال القبيلة شيخها من أشرفهم نسبًا وأكبرهم سنًّا وأوفرهم مالًا، شريطة أن يتصف بالبيان والحلم والحنكة والكرم والشجاعة، فينطق باسم القبيلة، ويقري ضيفها، ويعين المحتاج من أفرادها، ويحكم بينهم بقواعد العرف، مع تمتعه ببعض الامتيازات المادية التي غالبًا ما تتحقق من الغزوات المتبادلة بين القبائل، فكان له المرباع والنشيطة والصفايا[4].

(١) د. سيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب في عصر الجاهلية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص٤١١ وما بعدها، د. عبد السلام الترمانيني: الوسيط في تاريخ القانون، مرجع سابق، ص٤٥٢ - ٤٥٣.

(٢) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الرابع، بيروت، ١٩٧٠م، ص٣٤٢ - ٣٤٣.

(٣) أحمد أمين: فجر الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٣٥٧ - ٣٥٨، وكذلك مونتجومري وات: الفكر السياسي الإسلامي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١م، ص٢٤، وكذلك د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مرجع سابق، ص٨٣ - ٩١.

(٤) د. محمد جمال عيسى، المرجع السابق، ص١٥٧ - ١٥٨، د. سيد عبد العزيز سالم، السابق، ص٤١٤ - ٤١٥.

وكانت الحياة الدينية لعرب البادية ـ بدورها ـ انعكاسًا لواقعهم الاجتماعي وموقعهم الجغرافي المتوسط بين حضارات زراعية أقدم وأقوى. فلم يعرف العرب آلهة قومية تفرض سلطانها على أرض الجزيرة وساكنيها. وعرفت كل قبيلة معبودًا خاصًا بها يجسد تميزها عن سواها، تتقرب إليه مجسدًا في صنم أو وثن تحيطه بمظاهر التكريم، وتستنصره في غزواتها، وتستقرئ طالعها من خلاله. وكانت تلك الآلهة في أغلبها منقولة عن الحضارات الزراعية النهرية المجاورة[٥]، كما تشير إلى ذلك أسماؤها أو ما نسب إليها من قدرات، ويؤيد ذلك ما روي عن أن عمرو بن لحي الخزاعي هو الذي أدخل تلك الآلهة إلى بلاد العرب بعد أن كانوا على دين نوح. كما عرف العرب عبادة النجوم والكواكب المنقولة عن حضارة اليمن. وفي مرحلة أحدث عرفت اليهودية بعض الانتشار في بعض الواحات كخيبر وتيماء ويثرب، كما وجدت المسيحية أنصارًا لها في الشمال، بدءًا من القرن الرابع الميلادي، بين قبائل تَغْلِب وغسان وقضاعة، بتأثير مجاورتها للإمبراطورية البيزنطية[٦]. وفي الفترة السابقة مباشرة على البعثة المحمدية ظهرت طائفة الأحناف الساعين إلى إحياء ملة إبراهيم ـ ﷺ ـ، النابذين لمخازي الجاهلية كوأد البنات وشرب الخمر، المُقَلِّبين وجوههم في السماء بحثًا عن الإله الحق الواحد المُنَزَّه الذي يكمن خلف تعدد الآلهة وتجسيدها المنتشر آنذاك[٧].

كانت قريش تحت قيادة قُصَيّ بن كلاب ـ الجد الرابع للرسول ﷺ ـ قد انتزعت السيادة على مكة من قبيلة خزاعة، وأنشأ قُصَيّ مجلسًا لوجوه القبيلة يجتمع في دار الندوة، وقَسَّم «الوظائف العامة» ـ إن جاز القول ـ بين بطونها: حجابة البيت العتيق وسقاية زواره ورفادتهم والندوة واللواء (راية الحرب)، في بدايات تطور نحو دولة ـ مدينة كان لا يزال ينقصه الكثير[٨].

---

(٥) د. عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، سينا للنشر، القاهرة، ص٢٦٠ ـ ٢٦٢.

(٦) محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب، دار النهار، بيروت، ١٩٧٩م، ص٣٦ ـ ٣٩، وكذلك الأب جرجس داوود: أديان العرب قبل الإسلام، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٨م، ص٤٥٨ ـ ٤٦٠.

(٧) عماد الصباغ: الأحناف، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م.

(٨) د. صالح أحمد العلي: تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام، مقال في فصلية الاجتهاد، بيروت، ربيع ١٩٩٠م، ص٣٥ وما بعدها.

وعقب ذلك تمكنت قريش - في ظل انهيار أمن طرق التجارة العالمية بتأثير الصراع المستمر بين الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية - أن تؤمن طريقًا جديدًا للتجارة العالمية من خلال «الإيلاف» وهو مجموعة من عهود الأمان - لا ترقى إلى درجة التحالف - كان لهاشم بن عبد مناف، جد الرسول - ﷺ -، الدور الأكبر في عقدها مع القبائل التي يمرُّ ذلك الطريق بمجالها والدول التي تفصلها الفواصل[9]. وتصاعد مركز مكة الديني مع تصاعد دورها الاقتصادي، فأصبحت كعبتها مأوى لكل أصنام العرب، وإن كان تواجدها معًا مجرد تجاور دون تجميعها في «زونة» على الطراز الروماني أو اليوناني ودون وجود أساطير تربط بينها، تعبيرًا عن واقع التشرذم الاجتماعي القبلي[10]. ومع انفتاح مكة على العالم تصاعد تضارب الأفكار والمعتقدات فيها، ولم يعد الشكل الديني البدائي قادرًا على الاستمرار في الوقت الذي كان الوضع الاجتماعي والسياسي فيها، وفي جزيرة العرب، مؤهلًا لتطور حاسم.

«وكان الإصلاح قديمًا لا يأتي إلا على أيدي الحكماء والأنبياء، وهذا التطلع الطبيعي في كل جماعة إحساسٌ طبيعي يسبق كل حركة إصلاحية ويمهد لها»[11]، وكان العرب أمة بدائية «ليس لهم ملك ينظم بدوهم، ولا سائس يقيم أودهم، فرزقوا رسولًا من ربِّ العالمين، مبعوثًا بالحق والهدي، ليعلمهم الكتاب والحكمة، فآواهم وأيدهم بنصره ومكّنهم من الممالك»[12]. كما يقول أبو الحسن العامري (المتوفى عام ٣٨١هـ) أو كما يقول ابن خلدون في الفصل السابع والعشرين من المقدمة: «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة... والسبب في ذلك أنهم لخُلُق التوحش الذي فيهم من أصعب

---

(٩) د. فوزي منصور: خروج العرب من التاريخ، ترجمة: ظريف عبد الله وكمال السيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٥٤، وكذلك أحمد أمين، المرجع السابق، ص٢٢ - ٤٢.

(١٠) د. جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، ص٥٨.

(١١) د. أحمد إبراهيم الشريف: مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص٢٥.

(١٢) أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة، الرياض، ١٩٨٨م، ص١٧١ - ١٧٢.

الأمم انقيادًا لبعضهم للغلظة والأنَفَة وبُعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم»[١٣]. «وإذا كانت العشيرة كافية لتأسيس حي إعرابي والقبيلة كافية لتأسيس قرية، فإن كلتيهما لم تكونا كافيتين لتأسيس اجتماع مدني. إن الاجتماع المدني يقتضي دينًا، نصًّا من الخارج يتساوى الجميع في ظله، بما فيهم من يتنزل عليه هذا النص، فيوحد ويضبط ويشرع، وتتفتح آفاقه فوق روابط الدم والجغرافية والاقتصاد، فتكون المدينة»[١٤].

١٧ ـ العهد النبوي: بُعث محمد ـ ﷺ ـ هاديًا ومبشرًا ونذيرًا، وداعيًا الى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، بشرًا رسولًا مصدقًا لما بين يديه من التوراة والإنجيل، والقرآن النص المقدس الذي تكوّنت حوله، وعلى هدى من سُنَّة النبي الذي بلّغه، أمة وسطًا من تلك الشعوب والقبائل التي أشرنا إلى طرف من حالتها وأوضاعها. وفي ظل ذلك الدين القيم، ومن الأمة التي أنشأها، انبثقت الدولة الأولى في صحراء بلاد العرب، والتي كانت نواتها الدولة ـ المدينة التي وضع الرسول ـ ﷺ ـ أسسها في «يثرب»، التي أصبحت منذ العام الخامس لهجرته إليها «مدينة»، تعبيرًا عن تحولها إلى مستقر حضري ذي شرعة وسلطان، إذا فهمنا أن الأصل اللغوي الذي اشتقت منه كلمة مدينة هو «دانَ»، أي: خضع[١٥].

في يثرب التي هاجر إليها الرسول بعد ثلاثة عشر عامًا من بعثته قضاها يدعو أهل مكة والمختلفين إليها في المواسم من العرب، أسس الرسول ـ ﷺ ـ مجتمعًا جديدًا من المسلمين، نواته المهاجرين من أهل مكة، والمسلمين من أهلها «الأنصار»، ومَن قَبِلَ الانضمام إليهم. وإذا كانت فكرة العقد الاجتماعي قد ظهرت في الفكر السياسي والقانوني الأوروبي كافتراض

---

(١٣) مقدمة ابن خلدون، بتحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩م، ص١٤٠.

(١٤) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٣.

(١٥) د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطان، الطبعة الثانية، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٦م، ص٥٩ ـ ٦٤.

لتفسير واقع السلطة والدولة، فإننا نجد هنا تأسيسًا للأمة يتم بموجب عقد حقيقي، هو «صحيفة المدينة» التي دُوِّن نصها الأصلي على الأرجح أثناء بناء المسجد النبوي وقبل غزوة بدر، وتكررت الإضافات إليها مع انضمام عشائر أخرى إلى تلك الأمة[١٦]، وتعدُّ صحيفة المدينة عملًا سياسيًا تأسيسيًا واضحًا؛ إذ مَثَّلت دستورًا لعلاقات الجماعات القبلية المتعايشة في المدينة، وعلاقاتها ـ كجماعة تعلو مكوناتها القبلية يجمعها العيش في إقليم محدد والخضوع لسلطة واحدة ـ بسواها من القبائل خارج ذلك الإقليم، كما نظمت سلطة الرسول في هذه الجماعة المستندة إلى المنشأ الديني والقبول الجمعي. إننا نرى كيف ينشئ الدين الدولة بكل وضوح وبشكل موثق[١٧].

تبدأ الصحيفة ببيان طبيعتها وأطرافها «هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومَنْ تَبِعَهم، ولحق بهم، وجاهد معهم» فتُبيِّن «أنهم أمة من دون الناس»، وتعدد بعد ذلك تسع عشائر ـ هم المكونات الأولى لتلك الأمة ـ أولهم المهاجرين من قريش، لتقرر أن كل جماعة منهم «على ربعتهم يتعاقلون فيما بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين». ورغم الإبقاء على الرابطة القبلية القديمة على هذا النحو، تضع الوثيقة الأطر للجماعة الجديدة التي تعلو تلك الروابط القبلي وتهيمن عليه؛ إذ تعلن أن «المؤمنين لا يتركون مُفْرَحًا (معسرًا) بينهم أن يعطوه بالمعروف في عَقْل أو فداء، وأن لا يحالف مؤمنٌ مولى مؤمنٍ دونه، وأنهم على من بغى منهم أو ابتغى وسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم جميعًا عليه ولو كان ولد أحدهم وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين موالي بعضهم دون الناس». وتبين مدى استيعاب تلك الأمة لأهل الكتاب ـ وكان منهم في المدينة اليهود

---

(١٦) د. حسين مؤنس: دستور دولة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٩٥ وما بعدها. ويرد نص الصحيفة في عدة مراجع أخرى منها: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ١٩٨٩م، ص٤٩ ـ ٦٨، وصالح أحمد العلي، السابق ص٤٥ ـ ٥٥، ود. حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م، ص١١٤ ـ ١٢٢.

(١٧) قارب د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة: د. نادية السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: د. توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٠٥.

فقط ـ «وأنه مَنْ تَبِعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرٍ عليهم» وأن اليهود «ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين» «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته». والبعد السياسي لتلك الأمة ـ المتجاوز للاتحاد في الدين ـ بَيِّن من نصوص الصحيفة، فبالإضافة إلى التقرير الصريح أن الأمة تضم المسلمين واليهود، تؤكد نصوص الصحيفة على أن معيار الدخول في هذه الأمة التي ينشئها العقد هو القبول بشروطها واللحاق بأهلها والجهاد معهم. وعددت الصحيفة كذلك عشرة من جماعات اليهود التي انضمت لها، وأوردت جملة من الأحكام المنظِّمة لعلاقة تلك الجماعات فيما بينها لتنتهي إلى تقرير أن «يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة» (مقررة بذلك السلم والتوافق الاجتماعي اللازم للعيش المشترك) وأن الجار كالنفس (والمقصود بالجار من يلحقه أحد أهل الصحيفة به وليس مجرد الجوار المكاني) وأن لا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها». لتعاود الصحيفة التأكيد على أن أي نزاع بين أهل الصحيفة فمرده (أي الفصل فيه) لله ورسوله، معبرة على هذا النحو عن ظهور سلطة الفصل والحكم ذات المصدر السماوي والمستندة إلى الرسول الكريم ـ ﷺ ـ وهي سلطة لازمة لتبلور الشكل الأولي للدولة. وتبيِّن أن بين أهلها النصر على من دهم يثرب (الدفاع عن الإقليم المشترك).

إن الوقائع الثابتة تاريخيًا والنصوص الموثقة تقطع بأن الإسلام أنشأ الدولة في جزيرة العرب، وهو الأمر الذي يقدم دليلًا جديدًا موثقًا على قانون تاريخي عام مؤداه أن تأسيس السلطة الاجتماعية المتمايزة (الدولة أو أشكالها الأولى) لم يقع أبدًا ـ قبل ظهور الدولة القومية الحديثة وتبلور مفاهيمها ونسقها الفكري ـ إلا في ظل الدين أو استنادًا إليه. وهذا ما عنيناه بقولنا في عنوان المبحث أن الإسلام دين ودولة. على أن هذا شيء، وصَرْف هذا القول إلى إيقاف مسيرة التاريخ عند مفاهيم الدولة التي أقامها الإسلام في زمان ومكان محددين والحجر على التطور التاريخي شيء آخر.

وفي هذه الدولة ـ المدينة الآخذة بالتكون، مَثَّل المصطفى ـ ﷺ ـ إضافة إلى تبليغه ما يوحى إليه من القرآن وبيان أمور الدين ـ السلطة المنوط بها إدارة المجتمع والمستندة إلى أمر الله سبحانه، وقبول المؤمنين ـ

المتمم لإيمانهم - بها، فتواترت الآيات التي تأمر المؤمنين بطاعة الرسول - ﷺ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾ [المائدة: ٩٢] ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤] ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن: ١٢] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠]، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وأدار الرسول - عليه الصلاة والسلام - أمور ذلك المجتمع من دفاع وقضاء ومالية وغيرها[١٨]. ولا نجد أبلغ من عبارات الإمام القرافي (٦٢٦ - ٦٨٤هـ) في تعداد وتصنيف تصرفات الرسول - عليه الصلاة والسلام -، بل وفي بيان أن تصرفه - وهو النبي المبلغ عن السماء، فما بالنا بسواه - بالإمامة؛ أي: إدارة الدولة، ليس نبوة ولا رسالة ولا فتيا ولا قضاء: «إن تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى... وتصرفه بالتبليغ هو مقتضى الرسالة... فهو ينقل عن الحق للخلق في مجال الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى... وأما تصرفه بالحكم فهو مغاير للرسالة والفتيا؛ لأن الفتيا والرسالة تبليغٌ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله - ﷺ - بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج، ولذلك قال: «إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعض، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه إنما أقطع له قطعة من النار»... وأما تصرفه - ﷺ - بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء؛ لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس، وهذا ليس داخلًا في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة...»[١٩].

---

(١٨) على سبيل المثال: د. محمد سلام مدكور: معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣م، ص٨٤ وما بعدها.

(١٩) «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» للإمام القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد ابن إدريس المصري المالكي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدّة، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٥م، ص٩٩ - ١٠٩.

وإذ كان مصير الكيان السياسي الوليد في المدينة مرهونًا بتعضيد قواه ومكوناته من جانب، وبالصراع مع المركز السياسي المناوئ في مكة والتحالفات التي يستطيع كل منهما عقدها في سبيل حسم الصراع لصالحه من جانب آخر، فقد أصبحت الهجرة إلى المدينة أحد وسائل تدعيم قوة الجماعة الإسلامية فيها، ونزلت الآيات: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٨٩] ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢] وتعددت الآثار المروية عن الرسول ـ ﷺ ـ في الحض على الهجرة. وظل الحال كذلك حتى فتح مكة فأعلن الرسول ـ ﷺ ـ: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإن استنفرتم فانفروا».

وشُرِع الجهاد: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥]، ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الحج: ٣٩]. وبعد أقل من عام على هجرة الرسول ـ ﷺ ـ بدأ المؤمنون في الخروج في سرايا تهدف إلى اعتراض تجارة قريش، ووقعت غزوة بدر الكبرى، والتي مثّلت علامة كبرى في الصراع بين المعسكرين، ثم أحد التي استثمرت قريش بعدها قوتها، فحشدت ما أمكنها من قوى لاستئصال أرومة الدين الجديد وأمته في غزوة الخندق، وكان إخفاق قريش وحلفها فيها نقطة تحول أخذ ميزان القوى بعدها يميل بقوة لصالح المسلمين حتى تم فتح مكة في العام الثامن للهجرة، فحُسم النزاع ودخلت قريش في الإسلام؛ لينفتح الطريق أمام قبائل العرب للدخول فيه، فأعقبَ عامُ الوفود عامَ الفتح، وأرسل المصطفى ـ ﷺ ـ السرايا؛ لتحطيم الأصنام الموجودة في أرجاء الجزيرة بعد أن حُطّمت أصنام مكة يوم الفتح.

وفي العام السابق على وفاة الرسول ـ ﷺ ـ أُنزلت سورة براءة (التوبة)؛ لتقرر أن المشركين نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا، وتحض المسلمين على قتالهم كافة حتى يسلموا، وقتال من لا يدينون بدين الحق من أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون. وأرسل النبي عليًا ـ ﷺ ـ؛ ليلحق بأبي بكر الذي كان قد خرج للحج في جمْع من المسلمين، فأدركهم والحجيج وقوفٌ بمنى، فنادى في الناس وتلا عليهم السورة وأعلن: «أيها الناس: إنه لا يدخل الجنة كافر، ولا يحج بعد

العام مُشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ومن كان له عند رسول الله - ﷺ - عهد فهو إلى مُدّته»[٢٠]. وهكذا أعلنت سيادة الإسلام على بلاد العرب، فجعل لهم موضعًا ودورًا في التاريخ بعد أن وحّدَهم وجمع شتاتهم وصاغ لهم دولة، وتوفي الرسول الأعظم - ﷺ - بعد أن أدّى الأمانة وبلّغ الرسالة، وتركهم على المحجّة البيضاء.

ولقد خلق الإسلام بإنشائه لجماعة وأمة التربة التي سوف تنمو عليها وتزدهر ظواهر سياسية وبشرية ارتبطت في كل مكان بنمو الجماعات والأمم ومنها الدولة والسلطان والسياسة[٢١].

١٨ - أبو بكر الصديق: يحتل اجتماع مسلمي المدينة وما حولها في سقيفة بني ساعدة، غداة وفاة الرسول - ﷺ - وقبل دفنه، مكانة مهمة في سياق نشأة الدولة الإسلامية وتطور أبرز مؤسساتها: الخلافة. فقد بادر الأنصار إلى الاجتماع - والراجح أن اجتماعهم كان بدعوة من زعيمهم سعد بن عبادة - للنظر في أمر هذه الجماعة التي أنشأها الإسلام بعد غياب مؤسسها وقائدها ومبلّغ وحي السماء إليها. والراجح أنهم كانوا يَرْمُون إلى تكريس قيادتهم لهذه الجماعة، باعتبارهم - كما أفصح عن ذلك بعض الناطقين باسمهم في ذلك الاجتماع - من آووا الإسلام ونصروا دعوته بعد هجرة النبي - ﷺ - إليهم، وباعتبار أن دارهم: المدينة، قد تفوقت وانتصرت على المركز القبلي المناوئ: مكة. على أن قادة الجماعة المهاجرة من قريش: أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة ابتدروهم في اجتماعهم، حيث طُرحت المسألة على بساط البحث محتجين على لسان عمر بن الخطاب، بأن العرب لن ترضى أن تؤمّر الأنصار ونبيّها من غيرهم. ومع ملاحظة عمر أن قبيلة «أسلم» المقيمة في جوار المدينة والمؤيدة للقرشيين قد أحاطت بمكان الاجتماع، وأن الأوس يميلون إلى بيعة أحد المهاجرين؛ درءًا لتولي زعيم الخزرج - أعداءهم القدماء - بايع عمرُ أبا بكر، وتابعه المهاجرون والأنصار[٢٢]، وفي اليوم التالي جلس أبو بكر على منبر الرسول - ﷺ -

---

(٢٠) أحمد أمين: فجر الإسلام، مرجع سابق، ص٢٧٣ - ٢٧٥.

(٢١) برهان غليون: الدولة والدين، مرجع سابق، ص٨٧.

(٢٢) محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، نشر مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٢م، الجزء الثالث (المجلد الثاني)، ص١٠٢ - ١٠٥، ص١٠٩ - ١١٢.

وتلقى البيعة العامة، وخطب في الناس خطبة تثبت - إلى جانب وقائع البيعة - أن الأمة هي مصدر السلطة كما تثبت الطابع المدني، في إطار ما شرعه الله ورسوله، لتلك السلطة في فجر الإسلام[٢٣]، وتوضح إلى جانب ذلك حدود تلك السلطة والإطار العام لسياسته في عبارة واحدة إذ قال: «... إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله. فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم...»[٢٤].

ولم تشهد خلافة أبي بكر، بقصر مدتها وما حفلت به من أحداث حروب الردة تطورًا كبيرًا على صعيد بنية الدولة. لقد كان المحتوى السياسي الرئيس لخلافته - ﷺ - الحفاظ على الائتلاف القبلي الذي حققه الرسول وإخضاع القبائل المرتدة. فما أن ذاع خبر وفاة الرسول - ﷺ - حتى رفعت أغلب قبائل الجزيرة - فيما عدا مكة والمدينة وما حولهما - راية التمرد على الإسلام، أو بالأدق على الرابطة السياسية التي أنشأها، فلم يكن الالتزام بتلك الرابطة بالنسبة لتلك القبائل أكثر من حلف أو عقد تنتهي صلاحيته آليًا بوفاة الشخص المتعاقد معه، ما لم يتم تجديده مع شخص آخر. ونظرت بعض القبائل إلى الزكاة باعتبارها إتاوة - تمثل انتقاصًا من سيادتها - يتعين عليها أن تؤديها إلى قريش[٢٥].

كان موقف أبي بكر حاسمًا تجاه المرتدين؛ إذ أقسم قسمه الشهير: «والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه» وإذ كان باعثه على ذلك حرصه على ألا ينتقص الدين شيئًا فشيئًا، فقد تمثل أثره التاريخي في الحفاظ على الجماعة المسلمة ومشروع دولتها.

١٩ - عمر بن الخطاب: مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - ﷺ - خطت الدولة الإسلامية الآخذة بالتكوّن خطوات كبرى فيما يتعلق باتساع إقليمها وتطور أجهزتها. فشهد العام (١٤هـ) فتح دمشق والعام الذي يليه

---

(٢٣) السنهوري: الخلافة، مرجع سابق، ص١٠٥ - ١٠٨.

(٢٤) في وقائع البيعة انظر: مختصر سيرة ابن هشام، إعداد: محمد عفيف الزعبي، ومراجعة: عبد الحميد الأحدب، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ص٣١٥.

(٢٥) د. صالح أحمد العلي: دولة الرسول في المدينة، دراسة في تكوينها وتنظيمها، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠١م، ص٤٦١ - ٤٧٠.

(١٥هـ) معركة اليرموك التي أنهت آخر مقاومة واجهت الجيوش الإسلامية في الجزء الجنوبي من الإمبراطورية البيزنطية. وشهدت الحملات في الأراضي الفارسية ذات التطور، متحولة من غزو الإغارة إلى غزو الفتح الذي يعني الاستقرار والسيطرة الدائمة على الأراضي المفتوحة. وأدرك عمر العلاقة العضوية المباشرة بين صهر القبائل العربية في كلٍّ واحد وبين التنظيم الواسع للغزو في الأراضي الفارسية والبيزنطية، فرفع الحظر الذي فرضه أبو بكر على مشاركة قبائل الردة في الغزوات، فتوافرت للغزوات المادة البشرية اللازمة[٢٦]. وتطورت عملية الغزو من إغارات محلية عفوية إلى فتح مركز ومنسق ومنظم. ونُظم القتال بشكل مركزي بعد أن كان متروكًا لاجتهاد المجاهدين، على أرضية العلاقات الاجتماعية القبلية السائدة، كما نُظم توزيع الفيء على نحو رَبَطَ بين وحدة القبائل واستقرارها وبين وحدة الدين والعمل على نشر رسالته[٢٧].

وترك المسلمون الأقطار المفتوحة على حالها من التقسيم الإداري والاجتماعي، مبقين على أجهزتها الإدارية القديمة، مكتفين ببسط سيطرة الدولة الناشئة عليها من خلال الجند المقيمين في معسكرات على أطراف المدن الرئيسة والتي أصبحت فيما بعد أساس المدن الإسلامية الجديدة. وكان ذلك هو الحل الأمثل بالنظر إلى قلة عدد العرب بالنسبة إلى أهل البلاد المفتوحة ووجود أجهزة مسطرة للسيطرة والإدارة والجباية ترجع إلى ما قبل الفتح بقرون عديدة. ويتمثل أحد أبرز أوجه الإبداع الفكري لعمر بن الخطاب المتسقة مع رؤيته لمستقبل الدولة في إبقائه الأرض المفتوحة وقفًا على جماعة المسلمين وعدم قسمتها على الفاتحين، فقال ردًّا على من طلبوا قسمتها: «فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت... وقد رأيت أن أحبس الأرض بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين؛ المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم»[٢٨].

---

(٢٦) د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م، ص١٤١.
(٢٧) أيمن إبراهيم، المرجع السابق، ص٢١٦.
(٢٨) كتاب الخراج، للقاضي أبي يوسف ضمن «في التراث الاقتصادي الإسلامي»، دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠م، ص١٢٥ - ١٢٦.

واستتبع توزيع عوائد الفتح إنشاء جهاز إداري جديد لم تكن للعرب سابقة به هو الديوان ـ المنقول عن النظم الفارسية ـ ضمن إنجازات عمر فيما يتعلق بتطوير بنية الدولة الوليدة. ومع توقف الموجة الأولى من الفتح وثبات عوائدها واستمرار تدفق مجموعات بدوية جديدة إلى الأمصار ـ البصرة والكوفة بشكل خاص ـ وجد عمر ضرورة لإعادة توزيع الفيء من خلال إعادة تنظيم الديوان، فجرى ترتيب مستحقي العطاء بحسب سابقتهم في الإسلام وجهادهم فيه وبلائهم في الفتح وقرابتهم من الرسول ـ ﷺ ـ، وجعل لكل درجة فرع من العطاء،[٢٩] وقسمت كل عشيرة إلى عرافات، وكانت مهمة كل عريف استلام عطاء العرافة وتسليمه إلى مستحقيه. وهكذا نشأ تحت إشراف الإدارة المركزية الإسلامية (الخليفة وعماله وأمراء الأجناد)، أول جهاز مالي للدولة الإسلامية، بالتناغم مع الوحدات القبلية[٣٠].

٢٠ ـ عثمان وعلي: كانت مأثرة ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان الكبرى جمعه للقرآن في المصحف العثماني، فوحّد بذلك النص الذي اجتمعت عليه الأمة عبر تاريخها وعلى امتداد جغرافيتها وشكل مرجعيتها عبر القرون. على أن خلافته شهدت تجمعًا لتناقضات تفجرت في نهايتها الفتنة الكبرى التي آلت إلى الملك العضوض لبني أمية. فقد أدى استقرار الموجة الأولى من الفتوحات إلى نشأة بيئة اجتماعية جديدة تميزت بتزايد الفائض الاقتصادي. وأخذت الأطر المنظمة للمجتمع والموروثة عن عهد الرسول ـ ﷺ ـ وإمكانيات مجتمع البادية، والتي تم التشديد عليها في خلافة عمر بما عرف عنه من عدل وتقشف وصرامة، تضيق عن استيعاب ذلك التطور.

وكانت العلاقة بين النخبة القرشية وجمهور القبائل أحد أهم المحاور في ذلك التناقض. ورفع عثمان الحظر الذي كان عمر قد فرضه على انطلاق قريش في الأرض، وأخذ اعتبارًا من النصف الثاني من خلافته التي استمرت اثني عشر عامًا، يجزل العطاء لقرابته من قريش إلى حد اعتزال خازنين لبيت مال المسلمين اعتراضًا على ممارساته. وعزل ولاة عمر على الأمصار، وولى من هم دونهم سابقة في الإسلام وبلاء فيه من ذوي قرابته. وسمح

(٢٩) تاريخ الطبري، مرجع سابق، ص٣٠٧ ـ ٣٠٩.

(٣٠) أيمن إبراهيم، المرجع السابق، ص٢١٤.

بتملك «الصوافي» من الأقطار المفتوحة (أي الأرض التي كانت مملوكة ملكية خاصة لحكام تلك الأقطار) وسمح بتبادل الملكيات مما أدى إلى تركيز الملكية. وواجه المعترضين على تصرفاته بالزجر والقمع، الأمر الذي أدى إلى تصاعد الاحتجاج عليه، فتجمع المتمردون من الأمصار في المدينة، محاولين ـ مع بعض المعترضين عليه من أهلها ـ خلعه من الخلافة، فلما أبى أن يخلع قميصًا ألبسه الله إياه، اقتحموا عليه داره وقتلوه[٣١].

لقد مثلت خلافة عثمان بدايات تحول الخلافة من أداة مركزية للتنسيق بين مصالح القبائل إلى مؤسسة قائمة بذاتها تعلو القبائل وتسوسها بما تراه[٣٢]. بعبارة أخرى كانت شروعًا في تبلور السلطة في نصاب مستقل يعلو هذه الجماعة التي أنشأها الإسلام. كانت الدولة تطل برأسها في ختام مرحلة النشأة الدينية؛ لتقبض على مفاتيح السلطة على نحو تكرر كثيرًا في العلاقة بين الدين والدولة. على أن هذا الانتقال لم يكن له أن يتم دون مواجهات كبرى بين المتمسكين بالإيمان بكل نقاوته وبإرث المرحلة النبوية، وبالعدالة والمساواة المطلقة، وبين الساعين إلى إنجاز هذه النقلة من ملكوت السماوات إلى عالم الأرض بما فيه من ظلم وتفاوت اجتماعي وبطش سلطوي. ولقد شهدت خلافة رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه المواجهات الكبرى على طريق هذا التحول. ولم تكن فترة خلافته سوى سلسلة متصلة من الصراعات. يتصل منها ببحثنا صراعه مع معاوية بن أبي سفيان، والي عثمان على الشام وأحد طلقاء الفتح، الذي رفع في وجه عليّ راية الثأر لعثمان من قاتليه.

ولم يكن علي يقاتل ضد معاوية بل ضد الاتجاه التاريخي لاستقرار جهاز الدولة الذي مثّله معاوية، المستعين بثروات الشام وتحالفاته مع القبائل العربية المتوطنة فيها قبل ظهور الإسلام والنازحة إليها بعده. وبعد واقعة التحكيم المعروفة عام ٣٧هـ، وانشقاق الخوارج على عليّ، ثم اغتياله عام ٤٠هـ، بايع الحسن بن علي معاوية عام ٤١هـ، ضمن اتفاق كان يقضي بأن يؤول الأمر إلى الحسن بعد معاوية، وهو اتفاق لم يلبث معاوية أن نقضه،

(٣١) في وقائع التمرد على عثمان وحجج الأطراف، انظر: ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م، ص٣١ ـ ٤١.

(٣٢) أيمن إبراهيم، المرجع السابق، ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

موليًا عهد ابنه يزيد، معلنًا تحول الخلافة إلى حكم مركزي سلطوي كانت لغة العرب تصفه آنذاك بمصطلح الملك أو الكسروية أو السلطان، وحاسمًا الصراع في مرحلة تكون الدولة العربية الإسلامية لصالح اتجاهات التطور الاجتماعي والسياسي التي أفرزتها الفتوحات واستقرار العرب المسلمين في أوطانهم الجديدة.

٢١ ـ **الأمة والدولة:** أدى الانتقال التدريجي من الغزو إلى الفتح إلى تأسيس معسكرات استقرت فيها الوحدات القبلية المقاتلة وتحولت فيما بعد إلى المدن العربية الإسلامية الأولى (البصرة عام ١٤هـ، الكوفة عام ١٧هـ، الفسطاط عام ٢١هـ). وعوضًا عن التجمعات العشوائية للمقاتلين في المعسكرات ظهر نوع من التنظيم عبر التسبيع (أي: تقسيم البصرة والكوفة إلى سبعة أقسام) في عهد عمر بن الخطاب، ثم أعيد تنظيمها من خلال التخميس (أي: تقسيمها إلى خمسة أقسام) في نهاية عهد معاوية مقترنًا بتحديد الوحدات القبلية التي يتعين عليها الساكن في ذات الحي[٣٣]. وأدى ذلك إلى تبلور الانتماء على أساس محلي وجغرافي ينازع الانتماء القبلي بل ويتفوق عليه، حتى لقد وقف خطيب بني تميم في البصرة قائلًا: «يا معشر الأزد وربيعة إنكم إخوتنا في الإسلام وشركاؤنا في الصهر وجيراننا في الدار ويدنا على العدو، ولأزد البصرة أحب إلينا من تميم الشام»[٣٤].

كانت أمة الإسلام التي تطورت عن نواتها الأولى في المدينة تتحول ـ اجتماعيًا ـ من قبائل متفرقة إلى أمة يسهم في بنائها المعتقد الواحد، والعيش المشترك، والسلطة الواحدة. وعبر التغلب على المقاومة الداخلية لمراكز السلطة الدينية والقبائلية المنتشرة في المجتمع الإسلامي آنذاك، كانت سلطة الدولة ومؤسسة الحكم تعزز وجودها وتستكمل سيطرتها على المجتمع من خلال عملية بدأت مع معاوية واكتملت أبعادها مع عبد الملك بن مروان رابع خلفاء بني أمية وأبرزهم بعد معاوية (٦٥ ـ ٨٦هـ). وفي ذلك الإطار تمت ـ في عهد معاوية ـ تصفية نظام العطاء العمري وتحويله إلى أجر

---

(٣٣) د. هشام جعيط: الكوفة، نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ١٩٨٦م، ص١١٧ ـ ١٥٩.

(٣٤) البلاذري: أنساب الأشراف، ج١، ص١١٤.

يتقاضاه الجند من الدولة، فارتبطوا بها وارتبطت بهم، بعد أن كان الجميع شركاء في فيء المسلمين. ومع تصفية العطاء ألغي دور عرفاء العشائر في توزيعه، وانتقل التوزيع إلى أيدي عمال الخليفة وولاته؛ لينتهي الدور الاقتصادي للرابطة القبلية مع تضاؤل دورها الاجتماعي كأثر للخروج من البادية إلى مدن المعسكرات التي انتشرت في أرجاء الدولة. وجرى استيعاب سادة القبائل ضمن الارستقراطية الجديدة؛ ليصبحوا ممثلين للسلطة داخل قبائلهم وأعوانًا للخليفة في ضبط حركتها. كما تم ضبط الجند في تسلسل إداري خاضع للسلطة المركزية للخليفة، عوضًا عن تحركهم وفق نوازعهم القبلية السياسية الملتبسة بانتماءاتهم إلى هذه الفرقة أو تلك من الفرق المصطرعة تحت راية الإسلام[٣٥]. وفي عهد معاوية وعُمّاله كذلك عرف أول نظام للشرطة المخصصة للأمن الداخلي والمتمايزة عن جنود الفتوحات والتي تتبع عامل الخليفة مباشرة وتتجرد من انتمائها القبلي. وظهر الحرس الخاص بالخليفة، ونظام سريّ للإخبار والارتباط والرقابة في الولايات (مصر تحديدًا) عام ١٠٣هـ[٣٦]. وتزامن مع ذلك ظهور وظيفة «الحاجب» المسئول عن تنظيم اتصال جموع المسلمين بخليفتهم أو بالأحرى تنظيم اتصال الرعية بالحاكم؛ لتنتهي تلك العلاقة المباشرة بين الخليفة والناس التي ميزت عهد النبوة والخلافة الراشدة. لقد تم انفصال مؤسسة الحكم في نصاب مستقل، وتصفية مراكز السلطة المنتشرة في المجتمع لصالح مركز وحيد، وظهرت إلى حيز الوجود مؤسسة الدولة بالمعنى المكتمل والتي اصطلح المؤرخون الإسلاميون على تسميتها بالملك العضوض، إدراكًا منهم للفارق بينها وبين عهد النبوة والخلافة الراشدة.

٢٢ ـ **الأمويون:** لم يكن لحكم بني أميّة، المولود في مخاض من دماء المسلمين والمستند إلى القوة المسلحة قبل أي شيء آخر والمندرج في السياق المنطقي لتطور الدولة بعد أن أرسيت أصولها في ظل الدين، أن يستند على القوة المجردة للرماح والسيوف، وإنما كان لا بد له من تبرير

---

(٣٥) فرد دونر: تكون الدولة الإسلامية، مقال منشور في العدد (١٣) من فصلية الاجتهاد، بيروت، خريف ١٩٩١م.

(٣٦) أيمن إبراهيم، المرجع السابق، ص٣٢٤ ـ ٣٢٦، وكذلك د. حسن إبراهيم حسن ود. علي إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

أيديولوجي يسمح له بالاستقرار في نفوس جماهير الأمة. وإذا كان معاوية قد استند في بداية انشقاقه وامتناعه عن مبايعة علي بن أبي طالب إلى ولايته لدم عثمان ومطالبته عليًا بأن يدفع إليه قتلة عثمان كي يقتص منهم، فقد عمد معاوية، وخلفاؤه من بعده بعد أن استقر لهم الأمر، إلى رفع شعار وحدة الأمة في ظل الخليفة المتولي بقدر الله، في مواجهة المدافعين عن شرعية السلطة والمتمسكين بالشورى والمبايعة الحرة التي كانت وسيلة إسناد السلطة خلال فترة الخلافة الراشدة. ويروي ابن سعد في طبقاته والبخاري في صحيحه أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يذكر أن إمارة قريش ستنتهي لتظهر إمارة قحطان، وأن معاوية لما سمع ذلك اشتد غضبه وقال: «إن الله أعطى قريشًا هذا الأمر ما بقي الليل والنهار» كما كان يحث واليه على الكوفة (المغيرة بن شعبة الثقفي) على رواية الحديث النبوي «**اللَّهُمَّ لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت**» على منبر المسجد في كل جمعة. وفي ذلك السياق أيضًا يمكن فهم ترويج الأمويين واستخدامهم - إذا لم نشايع القائلين بوضعهم - للأحاديث النبوية من نوع: «**من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه**»، و«**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما**»[٣٧]. ومن هنا ينسب إلى معاوية أنه أول من قال بالجبر (أي: عجز الإنسان عن خلق أفعاله وإسناد كل ما يقع في العالم إلى الله). وعلى كلٍّ فالثابت أن الدولة الأموية استندت إلى الجبر والإرجاء (أي: الفصل بين الإيمان والعمل، وعدم توقف صحة الإيمان على الأعمال التي تعرب عنه أو تدل عليه؛ إذ لا تنفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الإيمان معصية) فكانت تبرر بالجبر مظالمها وتحاول أن تفلت بالإرجاء من الحكم على إيمانها بعد أن ارتكبت تلك المظالم[٣٨].

كان ذلك الموقف العقيدي ذا الدلالة السياسية الواضحة يمثل منهجًا فكريًا في مواجهة الفرق السياسية المناهضة التي بلورت مناهج عقائدية أخرى. وفضلًا عن فرق الشيعة المختلفة التي استندت إلى الاختيار الإلهي

---

(٣٧) في إسناد تلك المرويات وتحليل دلالاتها انظر: د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص١٢٧ - ١٣٣.

(٣٨) د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، طبعة دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٥٦.

المباشر بالوصية والنص في تحديد صاحب السلطة السياسية، وما تراكب مع ذلك من استطرادات، نزع الخوارج إلى التوحيد بين الإيمان والإسلام وتعريفه بأنه: «اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان». ويساوي تلك الأركان في الأهمية يكون الظاهر منها دليلًا على الباطن، ويصبح ترك العمل بالأركان دليلًا على الخروج من الإسلام، بينما عدَّ المعتزلة مرتكب الكبيرة خارجًا عن الإيمان غير داخل في الكفر ـ لأنه موحدٌ باللسان ـ ومن ثَمّ يكون في منزلة بين المنزلتين، وهو أصل من أصولهم الخمسة[39].

٢٣ ـ العباسيون: إذا كانت سلطة الدولة في عهد الرسول ـ ﷺ ـ تستند إلى أمر الله تعالى بطاعة رسوله ـ ﷺ ـ والقبول والرضا بذلك من جانب المسلمين كشرط للإيمان، وفي زمن الخلافة الراشدة إلى أداء الأمة لالتزامها ـ في عقد البيعة ـ بالطاعة، شريطة قيام الإمام بالتزامه المقابل بالعمل بكتاب الله وسُنَّة رسوله، وفي زمن بني أمية على العصبية القرشية وقدر الله المدعومين عند الضرورة ـ التي لازمت الحكم الأموي غالب عمره ـ بالقوة الصريحة، فقد كان اللجوء إلى الأساس الديني للسلطة، وصلة القرابة بالرسول ـ المقترن باستعمال القوة كذلك ـ، هما المبرران الأكثر استخدامًا من جانب البيت العباسي، كما كان الحال كذلك في معسكر معارضيه (الشيعة)، على نحو اقترب بالمعسكرين من حدود الثيوقراطية.

كان لاستناد البيت العباسي إلى الدين أساسه الموضوعي، فبعد أن وصلت الفتوحات إلى مداها خلال العصر الأموي أصبحت المهمة المطروحة هي استيعاب الشعوب القاطنة في الأقاليم المفتوحة، ولم يكن غير الإسلام قادرًا على إكمال ذلك بفتحه آفاق حضارة عالمية يسهم فيها العرب وغير العرب، في رحاب الإسلام التي سمحت بتفتح هذه الحضارة وازدهارها، والتي بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري. ومن جانب آخر كان لامتزاج الدعوة العباسية بالدعوة الشيعية، قبل انفرادها بالسلطة وإزاحة العلويين بمجرد الانتصار على الأمويين، مع السمات التي اكتسبتها الدعوة الشيعية، أثره في التبرير الأيديولوجي لسلطتهم. ويرى د. محمد عمارة أن العباسيين

(٣٩) د. رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ص٢٣٦.

كانوا فريقًا ضمن حزب الثورة المناوئ للأمويين إلى جانب العلويين والمعتزلة، والساعي إلى إطاحة حكم الأمويين الملكي لصالح خلافة شوروية يتولاها إمام معتزلي، وأن أبا العباس السفاح وأبا جعفر المنصور (أول خليفتين عباسيين) قد بايعا بالفعل محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي (النفس الزكية) في مكة قبل الإجهاز على الأمويين[40].

ولم يأل الخلفاء العباسيون جهدًا في الاستناد المطلق إلى التفويض الإلهي كسند للسلطة، ففي خطبته الأولى في مسجد الكوفة بعد دخول قوات أبي مسلم الخراساني إليها في محرم من عام ١٣٢هـ، قال أبو العباس: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه.. وجعلنا أهله وكهفه وحصنه.. وخصنا برحم رسول الله وقرابته.. ووضعنا من الإسلام وأهله الموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتابًا يتلى عليهم فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] وقال: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣] فأعلمهم جلَّ ثناؤه فضلنا وأوجب عليهم حقنا ومودتنا ... فلما قبضه الله إليه (يعني: النبي) قام بذلك الأمر من بعده أصحابه ... ثم وثب بنو حرب وبنو مروان فابتزوها وتداولوها بينهم فجاروا فيها وظلموا أهلها فأملى الله لهم حينًا حتى انتقم منهم بأيدينا ورد علينا حقنا وتدارك بنا أمتنا»[41]. وتقدم لنا المكاتبات بين المنصور ومحمد النفس الزكية، الذي قاد أبرز الثورات ضد العباسيين عام ١٤٥هـ، وجهًا آخر من ذات المحتوى الفكري للسلطة ومناوئيها في استحقاق الخلافة، فالمنصور يعرض على محمد الأمان له ولمَنْ معه، وأن يترك له ما تحت يده ويعطيه ما يزيد، ومحمد النفس الزكية يجيبه بأن يعرض عليه مثل ذلك الأمان: «فإن الحق حقنا، وإنما ادعيتم هذا الأمر وخرجتم له بشيعتنا... وإن أبانا عليّ كان الوصي وكان الإمام فكيف ورثتم ولايته وولده أحياء؟ ثم قد علمت أنه لم يطلب هذا الأمر أحد له مثل نسبنا وشرفنا وحالنا وشرف آبائنا، ولسنا من أولاد اللعناء ولا الطرداء ولا الطلقاء، وليس يمتُّ أحد من بني هاشم بمثل الذي نمُتُّ به من القرابة والسابقة والفضل... إن الله اختار لنا، فوالدنا من النبيين محمد ﷺ ومن السلف أولهم إسلامًا

---

(٤٠) د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، مرجع سابق، ص٤٤٥ وما بعدها.

(٤١) الطبري، المرجع السابق، الجزء التاسع، ص١٢٤.

عليّ ومن الأزواج أفضلهن خديجة الطاهرة وأول من صلى القبلة ومن البنات خيرهن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة»، فيرد عليه أبو جعفر: «.. إن جلّ فخرك بقرابة النساء؛ لتضل به الجفاة والغوغاء ولم يجعل الله النساء كالعمومة والآباء ولا كالعصبة الأولياء؛ لأن الله جعل العم أبًا.. ولقد بعث الله محمدًا وله عمومة أربعة.. فأنذرهم ودعاهم فأجاب اثنان أحدهما أبي، وأبَى اثنان أحدهما أبوك. وأما قولكم: إنكم بنو رسول الله فإن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤٠] ولكنكم بنو ابنته، وإنها لقرابة قريبة ولكنها لا تحوز الميراث ولا ترث الولاية ولا يجوز لها الإمامة فكيف يورث بها؟...»[٤٢].

وورد على لسان المنصور: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه، فارغبوا إلى طاعة الله وسلوه أن يوفقني للرشاد والصواب وأن يلهمني الرأفة بكم والإحسان»[٤٣].

٢٤ ـ استقرار الدولة ودور الفقه فيه: عبر تصفية الثورات المستمرة على امتداد العصرين الأموي والعباسي، من جانب العرب المتمردين على الخضوع لنظم حكم لم يألفوها وعلى انتهاك قيم العدل والمساواة الأصيلة في الإسلام الذي آمنوا به حينًا، ومن جانب أهل البلاد المفتوحة حينًا آخر، وعبر تصفية الاتجاهات الفكرية والفقهية التي عبّرت عن حيوية الإسلام ومثّلت أيديولوجية لتلك الثورات، كان يتشكل نوع من الاستقرار الاجتماعي والإجماع الفقهي الذي كانت له جوانبه السلبية من حيث ما أدى إليه من ركود ثقافي واجتماعي وسياسي، كما كانت له جوانبه الإيجابية من حيث وضع الأسس الفكرية لاستقرار الدولة وإدارتها.

وكان للفقهاء، ورثة الأنبياء والأمناء على عقيدة الأمة والقائمين على أمر الإنتاج الفكري في الدولة، إنجازات مهمة في تلك الفترة التي مثّلت أوج

---

(٤٢) الطبري، السابق، ص٢١٠ ـ ٢١١. الشيخ محمد الخضري: الدولة العباسية، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠١م، ص٦٠ ـ ٦٣.

(٤٣) د. ألبرت حوراني: تاريخ الشعوب العربية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٧٢ ـ ٧٣.

الحضارة العربية الإسلامية، إذ كان منوطًا بهم الرد على التحديات الفكرية التي فرضها توسع الدولة العربية الإسلامية، وتحولها إلى إمبراطورية استقرت سلطتها عبر قرون من الصراعات الدموية، واستوعبت جماهير غفيرة من أصول ثقافية ودينية متنافرة، مقدمين بذلك ـ فيما يخص العلاقة بين الدين والدولة ـ «المعادل الموضوعي» للفلسفة القانونية المسيحية التي سبق وأشرنا إليها. وإذ لم يعد التسليم الواضح من جانب الأمة، والمميز لصدر الإسلام، بالنص القرآني الظاهر في وحدانية الله ﷻ وصفاته وقضائه وقدره وانفتاح دينه لمن شاء أن يؤمن بمجرد الإعلان عن ذلك، والتسليم لقريش بقيادة الأمة والإجماع على نظام الخلافة كشكل صالح لاستمرار الجماعة والدعوة والجهاد كافيًا على ضوء مستجدات الفترة منذ الفتنة الكبرى، وإذ أراد «الناشئة المدن» أو المثقفين المدنيين الواردين من حضارات مختلفة منظومة عقائدية كاملة معقلنة مثل منظومات اليهود والنصارى والمانوية[44]، فقد أصبحت صياغة «الاعتقاد الصحيح» أمرًا مهمًّا على ذلك الصعيد.

كان ابن المقفع الرائد في هذا السبيل، فاقترح ضمن برنامج سياسي فصّله في رسالة الصحابة التي أهداها إلى الخليفة المنصور عام ١٤١هـ على الخليفة أن يوجه كتابًا موجزًا يحدد فيه العقائد التي ينبغي أن يؤمن بها الجند[45]. وإذا كان المنصور لم يصدر مثل ذلك البيان العقائدي، فلم يلبث الفقهاء أن اضطلعوا بتلك المهمة، فظهرت منذ بدايات القرن الهجري الثالث، مجموعة من العقائد المتعاقبة والمتفقة ـ تقريبًا ـ في مضمونها والتي تصدّت للإجابة على تلك التساؤلات، وحددت الإطار العام لأهل السُّنَّة والجماعة في مواجهة الفرق الأخرى، الشيعة والمعتزلة والخوارج، التي كان مآلها فيما أعقب ذلك من القرون انحسار تأثيرها جماهيريًّا أو اندثارها تمامًا.

كانت عقيدة أمية بن عثمان الدمشقي أول تلك العقائد، كما كان للإمام

---

(٤٤) د. رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص٢٥٩.

(٤٥) المصدر السابق، ص٦٤، وانظر كذلك: أ. ك. س. لامبتون: «الفكر السياسي عند المسلمين»، الجزء (ب) من الفصل التاسع من كتاب «تراث الإسلام» تصنيف: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة: د. حسين مؤنس وآخرون، إحسان صدقي العمد، الجزء الثاني، الكويت، ١٩٩٨م، ص١١٦.

أحمد بن حنبل اجتهاده في ذلك المجال. وكانت أبرزها عقيدة أبي الحسن الأشعري التي أوردها في ختام كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين والتي تستمد أهميتها من أن صاحبها - وكان معتزليًا ارتد عن اعتزاله - هو واضع أصول مذهب أهل السُّنَّة في علم الكلام، مستخدمًا الطرائق المعتزلية في الإجابة، من منطلق أهل السُّنَّة والجماعة، على أسئلة وقضايا طرحها الاعتزال. كانت الدولة العباسية، وقت أن صاغ الأشعري عقيدته، تواجه تحديات متعددة منها التصدي للمعتزلة بعد أن تخلت الدولة - في إطار جمودها وبدء تحللها - عن تبني آرائهم والسعي لحمل الناس عليها، وصعود الدولة الفاطمية في المغرب ومصر والشام خارجيًا، وتسلط العسكر الفرس والأتراك على الخلافة داخليًا[46]، ومَثَّلت عقيدة الأشعري أساسًا عقديًا للاتجاهات السُّنِّية عمومًا. ومن أبرز ما قال فيها، بلسان أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة: «إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله. وأن سيئات العباد وأعمالهم يخلقها الله. والخير والشر بقضاء الله وقدره، والقرآن كلام الله غير مخلوق. والامتناع عن تكفير أحد من أهل القبلة بذنب ارتكبه وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر، والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشرّه وحلوه ومرّه، وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم وما أصابهم لم يكن ليخطئهم، والإسلام هو: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله. والإسلام غير الإيمان. والإيمان قول وعمل يزيد وينقص. ولا نشهد على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا نحكم بالجنة لأحد من الموحدين حتى ينزلهم الله حيث يشاء. وينكرون الجدل والمراء في الدين، والتسليم بالروايات الصحيحة عدلًا عن عدل حتى تنتهي لرسول الله. ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيِّه ويمسكون عما شجر بينهم من خلاف ويقدمون أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليًا - رضوان الله عليهم - أفضل الناس بعد النبي - ﷺ -، واتِّباعُ من سلف من أئمة الدين وعدم ابتداع ما لم يأذن الله به. ويرون العيد والجماعة خلف كل إمام برّ أو فاجر. والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف وأن لا يقاتلوا في الفتنة. والصلاة على كل من مات من أهل القبلة

---

(٤٦) انظر: د. محمود إسماعيل: المذهب الأشعري صفقة أيديولوجية بين الفقيه والسلطان، مقال منشور في العدد الرابع من مجلة العصور الجديدة، القاهرة، ديسمبر، ١٩٩٩م.

برّهم وفاجرهم، وموارثتهم. ويرون أن السُّنَّة لا تنسخ بالقرآن»[٤٧].

وفضلًا عن الدعوة إلى الطاعة وتجنب الفتنة والجمعة والعيدين والجهاد والصدقات مع كل سلطان برٍّ أو فاجرٍ التي ترددت في تلك العقائد وسواها، نرى أثرًا كبيرًا لعقيدة الإرجاء ـ إرجاء الحكم على ضمائر العباد ومصيرهم من الجنة والنار إلى الله سبحانه ـ وظلالًا كثيفة لعقيدة الجبر.

وإذا كان للإرجاء وجهه السلبي من حيث استخدامه من جانب السلطة التي لا تخضع إلا للحساب الأخروي، فقد كان له وجهه الإيجابي فيما يتعلق باستقرار المجتمع في ظل أطرٍ قابلة للضبط. فالتفرقة بين الإيمان والإسلام ـ التي ترددت كثيرًا في تلك العقائد ـ سمحت باعتبار الإسلام المبدأ الموحد الجامع على المستوى الاجتماعي عن طريق التقابل بينه وبين الإيمان الذي يبقى ظاهرة فردية مستترة عملًا بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. وبينما يمكن محاسبة الناس من منطلق الإسلام، الذي يعني العمل الظاهر في نطاق الجماعة، يظل الإيمان مستترًا يحاسب الله عليه يوم القيامة. ولنا الظاهر والله يتولى السرائر، كما تقول القاعدة المستقرة المؤيدة بحديث الرسول ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله ﷻ».

لقد كان تشديد فقهاء أهل السُّنَّة والجماعة على التمييز بين الإيمان والإسلام ـ في مواجهة عقائد الخوارج والمعتزلة التي ساوت بينهما ـ مدخلًا لاستقرار المجتمع على ضوء قاعدة ظاهرة محكومة تتمثل في عدِّ من يعلن إسلامه عضوًا في جماعة المسلمين وعدم إخراجه منها حتى بارتكاب الكبائر مع إرجاء أمر الحكم على ما في قلبه من الإيمان إلى يوم الدين. وصاغت آراؤهم إطارًا عقديًّا سمح باستقرار المجتمع وعيشه المشترك، في حين كان من شأن اتجاهات أخرى تسعى إلى تصنيف المسلمين بحسب ما انطوت عليه قلوبهم أن تؤدي إلى تشرذم لا نهاية له. ومن الشائق ـ كما يقول مونتجمري وات ـ أن نلاحظ كيف أن عبارة (أهل القبلة) قد حلت محل عبارة (أهل

---

(٤٧) كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف: الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٢٩٠ ـ ٢٩٧.

الجنة) - في أعمال فرق أهل الإرجاء على اختلافها - مما يشير إلى أن مجتمع المسلمين ينقسم بين جنبيه آخرين غير أهل الجنة. ومن هنا كان تعبير المرجئة أن «الدار دار إيمان، وأهلها مؤمنون اللَّهُمَّ إلا من أعلن كفره صراحة» بينما مال الخوارج إلى اعتبار العالم «دار كفر»[(٤٨)].

٢٥ - الإقليم: دار الإسلام: والتمييز بين دار الإسلام ودار الكفر هي الفكرة المستخدمة في التاريخ والفقه الإسلاميين للتعبير عما أصبح يعرف في الفقه الدستوري الحديث بالإقليم كأحد أركان الدولة. فدار الإسلام هي كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام ونُفِّذت فيه أحكامه وأقيمت شعائره، ويقابلها دار الحرب وهي البلاد التي تخضع لغير سلطان الإسلام[(٤٩)] وهي «الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام وتأمين من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين»[(٥٠)]. وبينما يرى البعض أن لفظ «الدار» المستخدم لدى فقهاء المسلمين يعني الدولة في المصطلح السياسي المعاصر[(٥١)]، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن الدار تعني الإقليم، انطلاقًا من اعتقادنا بأن أركان الدولة الثلاث كما حددها الفقه الدستوري الحديث وُجدت في كل دولة عبر التاريخ، ومراعاة لأن بقية أركان الدولة كان لها مسمياتها في الفقه الإسلامي، فالشعب هو الأمة، والسلطة العليا أو السياسية هي الخليفة وهي السلطان أو الأمير. وواضح من تعريفات الفقهاء أن العبرة بسريان أحكام الإسلام في الدار، وهو أمر وإن كان مقترنًا بوجود السلطة في يد المسلمين واقعيًا إلا أنه غير مشروط به نظريًا، ومن ثَمّ يمكن تصور أن تكون الدارُ دارَ إسلام رغم وقوعها تحت حكم غير المسلمين، في حالة احتلالها عسكريًا من قِبَل الغير، كما حدث إبّان احتلال التتار لبعض البلاد الإسلامية أو إبّان الاحتلال الأوروبي لبعضها خلال القرنين الماضيين[(٥٢)]، وهو ما قررته المذكرة التفسيرية لقانون الوصية في مصر عام

---

(٤٨) مونتجمري وات: القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، ترجمة: د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٠٦.

(٤٩) د. محمد سلام مدكور: معالم الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١١٣.

(٥٠) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، دار القلم، الكويت، ١٩٨٨م، ص٧٩.

(٥١) د. صوفي أبو طالب: تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني، العصر الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٤٨ (هامش).

(٥٢) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص٤٩.

١٩٤٦م «المراد بدار الإسلام ما كانت تحت حكم المسلمين أو كانت تحت حكم غيرهم لكن شعائر الإسلام كلها أو غالبها تقام فيها». ولا يؤثر في كون الدار دار إسلام شرعية السلطة المُسلمة القائمة فيها أو عدم شرعيتها، فذلك مناط تمييز آخر بين «دار العدل» و«دار البغي»، وهي ما تفرّد به جماعة من المسلمين بالقوة والقهر من دار الإسلام وخرجوا عن الإمام الشرعي، وتحصنوا بالمكان الذي تفردوا به وأقاموا لهم حاكمًا، وكان لهم حجة وتأويل لخروجهم[٥٣]. ومع ركود حركة الفتوحات واستقرار حدود دار الإسلام، وحتمية وجود نوع من التعايش مع الدول التي لا يسودها الإسلام ولا توجد في حالة حرب فعلية مع الدولة الإسلامية ظهر تعبير «دار العهد» وهي تسمية تطلق على دار الحرب إذا ارتبطت بدار الإسلام بمعاهدة، فيصبح أهلها مستأمنين، ويعاملون في دار الإسلام معاملة أهل الذمة وتكون بلادهم «دار عهد»[٥٤].

٢٦ ـ **الأمة**: فإذا انتقلنا من الإقليم إلى الركن الثاني من أركان الدولة وهو الشعب ودون التوقف عند إثبات أن الإسلام أقام أمة، فهذا واقع مُسلَّمٌ به، ودون التوقف عند الفروق بين الأمة في الإسلام والأمة في الفكر القومي الحديث مما سنعرض له في موضعه من البحث، لوجدنا أن ساكني دار الإسلام يتكوّنون من أمة المسلمين، ومن يساكنهم في دارهم على سبيل القرار من الذميين والمستأمنين. والمسلمون هم المواطنون الأصليون في دار الإسلام، ومن ثمّ فهم يتمتعون بكافة الحقوق السياسية، ويتحملون كافة التكاليف العامة، أما غير المسلمين في دار الإسلام فالأصل فيهم أنهم أجانب إلا من دخل منهم في ذمة المسلمين واعتبر دار الإسلام وطنًا له. وغير المسلمين في دار الإسلام فئتان: الذميون، وهم المقيمون في دار الإسلام إقامة دائمة، الداخلون في ذمة المسلمين من أهل الكتاب والصابئة والمجوس (أتباع زرادشت) حصرًا، بمقتضى عقد الذمة الذي يعقده معهم إمام المسلمين، فيصبح بموجبه الذمي من أهل دار الإسلام[٥٥] له ما لهم وعليه ما عليهم، إلا أمور محددة تتعلق بتولي الوظائف العامة وأداء الجزية،

---

(٥٣) د. سلام مدكور، المرجع السابق، ص١١٣.
(٥٤) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص٥٠.
(٥٥) المرجع السابق.

والمستأمنون هم أهل دار الحرب، المقيمون في دار الإسلام إقامة مؤقتة، فإن رغبوا في الإقامة الدائمة تحول وضعهم إلى وضع الذمي[٥٦].

وعلى الرغم من اتفاق الإسلام مع المسيحية في أن كليهما دين عالمي النزعة، واتفاق الدولة الإسلامية مع الإمبراطورية البيزنطية في نزوع كليهما إلى تحقيق وحدة أرضية في ظل خليفة واحد أو إمبراطور واحد، فقد اختلفت نظرة كل منهما إلى اتباع الأديان الأخرى. وفضلًا عن عدم اعتراف المسيحية بالإسلام كدين في مواجهة اعتراف الإسلام بكل من اليهودية والمسيحية واعتبار الإيمان بكل من الديانتين وكتابها جزءًا من إيمان المسلم بالله الواحد ورسوله والقرآن، فقد اختلفت المعاملة السياسية في ظل كل من الدولتين لأتباع الديانات الأخرى. ويجزم القرآن بأن التعددية الدينية هي من مشيئة الله ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨] ولسوف تقبل الدولة الإسلامية بالتعددية الدينية تارة بطيب خاطر وطورًا على مضض، بما لهذا القبول من نتائج مهمة على صعيد التنظيم القانوني السياسي[٥٧].

٢٧ ـ الخلافة: أما عن السلطة العامة في الدولة الإسلامية، فقد مثّلت حكومة النبي ـ ﷺ ـ في المدينة والخلفاء الراشدين من بعده مرحلة انتقالية من النظام القبلي إلى النظام الملكي. وبينما اجتمعت للرسول سلطات التشريع والقضاء والتنفيذ، على نحو ما عبّر عنه القرافي بأبلغ عبارة، فقد اقتصرت سلطات الخلفاء على القضاء والتنفيذ. فبوفاة النبي ـ ﷺ ـ انغلقت مصادر التشريع، إلا قياسًا أو اجتهادًا يستند إلى القرآن أو السُّنَّة مما أصبح يختص به العلماء المجتهدون ويخرج عن اختصاص الحكام إلا من كان منهم فقيهًا بلغ مرحلة الاجتهاد. وبينما استمر الخلفاء في الجمع بين القضاء والتنفيذ ردحًا من الزمان فقد اضطروا مع اتساع رقعة الدولة إلى التفويض، فعين الخلفاء الوزراء والعمال والأمراء، كما عينوا القضاة، وإن حرصوا ـ

---

(٥٦) في تفصيل ذلك: د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص٥١ ـ ٥٣، وكذلك د. سلام مدكور، ص١٠١.

(٥٧) جورج قرم: تعدد الأديان، مرجع سابق، ص١٩.

خصوصًا خلفاء العصر العباسي الأول ـ على الإمساك بزمام السلطتين التنفيذية والقضائية، وكان سبيلهم إلى الأولى تركيز مهام الإدارة والحكومة بأيديهم ومباشرتهم لها شخصيًّا ما أمكن أو إشرافهم عليها إشرافًا قويًّا ومباشرًا. أما سبيلهم إلى الثانية فكان الاستئثار بحق تولية القضاة وجلوسهم بأنفسهم للقضاء أحيانًا، أو جلوسهم في ديوان المظالم، وهو أشبه بمحكمة عليا يجلس فيها الخليفة ليسمع ويفصل في شكاوى الناس ضد عماله وقضاته[٥٨].

والخلافة هي الحل الذي تواضعت عليه جماعة المسلمين في المدينة لمسألة السلطة المنوط بها إدارة ذلك المجتمع الناشئ والدولة الآخذة في النمو والاتساع بعد وفاة نبيهم وانقطاع وحي السماء، فكانت الخلافة هي الشكل الشرعي للسلطة الذي يستمد مشروعيته من النص أو الإجماع ـ وهو الراجح ـ على خلاف بين الفقهاء. ويعرّفها التفتازاني بأنها «رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي ﷺ»[٥٩]، ويعرّفها ابن خلدون بعد أن يبين ضرورتها بقوله: «ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومَنْ قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به...»[٦٠].

ولقد اصطرعت الفرق حول الخلافة طيلة قرنين من الزمان، قبل أن يشرع الفقهاء في معالجتها في الوقت الذي أصبحت فيه تعبّر عن سلطة رمزية أكثر من تعبيرها عن سلطة واقعية، متأثرين في معالجتهم تلك بواقع الحال وتطورات السلطة، محاولين الحفاظ على الشكل الشرعي الضامن لوحدة الأمة.

ويميز التاريخ الكلاسيكي للفكر السياسي الإسلامي بين أنواع ثلاثة من

---

(٥٨) هاملتون جب وهارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، القسم الأول، ترجمة: عبد المجيد القيسي، دار المدى، دمشق، ١٩٩٧م، ص٦١، ٦٢.

(٥٩) السنهوري: الخلافة، مرجع سابق، ص٨٣ نقلًا عن رشيد رضا.

(٦٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق.

المؤلفات: كتب السياسة الشرعية (نصوص الماوردي والغزالي وابن تيمية وغيرهم من الفقهاء)، وكتب الفلسفة السياسية (نصوص الفارابي وابن سينا وابن رشد)، وكتب الآداب السلطانية (نصوص نصائح الملوك)[٦١].

وعلى الرغم من الخلط الشديد والشائع لدى كثير من المؤلفين في الاستناد إلى تلك المصادر لدى تناول موضوع الخلافة والحكم في الإسلام، فضلًا من إهمال التكوّن التاريخي لكلٍّ من المفاهيم والوقائع، فإن كتب السياسة الشرعية هي الأقرب صلة من منظور تناولنا للعلاقة بين الدين والدولة.

ويحتل كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للفقيه الشافعي أبي الحسن الماوردي (المتوفى عام ٤٥٠هـ) المكانة المركزية في الدراسات الحديثة في تناول موضوع الخلافة وسواها من الوظائف العامة في الدولة الإسلامية وبيان أحكامها، منذ أن نشر المستشرق الألماني Enger الكتاب عام ١٨٥٣م، فجذب إليه أنظار المستشرقين الأوروبيين الذين عدّوه المدخل الأساس لفهم الفكر السياسي الإسلامي[٦٢]. واحتل نفس المكانة في المؤلفات التي تناولت الموضوع من جانب المؤلفين العرب منذ أن بوأه الدكتور عبد الرزاق السنهوري هذه المكانة في رسالته للدكتوراه الثانية من جامعة ليون عام ١٩٢٦م عن فقه الخلافة وتطورها، وغالبًا ما يتم استكمال تناول الموضوع بالرجوع إلى الفصول من الخامس والعشرين إلى الثلاثين من الباب الثالث من مقدمة ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ).

---

(٦١) انظر: تراث الإسلام، تصنيف: جوزيف شخت وكليفورد بوزورث، ترجمة: د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي العمد، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، سلسلة عالم المعرفة، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٣٤، يونيو ١٩٩٨م، الفصل التاسع (ب) من تأليف آ. ك. س. لامبتون، ص١١٣، وكذلك د. كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، أبريل ١٩٩٩م، ص١٦. ويخصص المؤلف كتابه المهم والممتع للنوع الثالث من الخطاب الذي لعب دورًا مهمًّا في توطيد حكم الدول السلطانية ومقابله - وهي مقابلة شائعة على كل حال - بكتب «مرايا الأمراء» التي عرفتها الثقافات الإغريقية والفارسية والبيزنطية، مستعرضًا ومحللًا مضمون حوالي (٥٤) من تلك المؤلفات في علاقتها بتحولات السلطة في دولة الإسلام.

(٦٢) د. أحمد مبارك البغدادي: الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤م، ص١٠٧. والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه في العلوم السياسية قدمت إلى جامعة إدنبره، عام ١٩٨١م.

والحق أن كلا الكتابين يستحق المكانة التي أوليها، فإذا كان كتاب ابن خلدون قد عُدَّ نصًا مؤسسًا لعلم الاجتماع في تاريخ الفكر عمومًا، فإن كتاب الماوردي يمكن عدّه أول كتاب عربي في «نظم القانون العام» إذا جاز لنا استخدام المصطلح الحديث، من حيث جمعه لأحكام الوظائف العامة وتبويبها وإفراد مؤلف لها من وجهة نظر التقعيد الفقهي، مع التغاضي المشروع عن عديد من المؤلفات التي سبقته واهتمت ببيان الآداب السلطانية أو نصائح الملوك والتي كان من بينها عدة مؤلفات للماوردي نفسه، نظرًا لاختلاف أغراض وموضوعات كل من الطائفتين من المؤلفات.

ولم يكن الماوردي، كفقيه أصولي، مبتدعًا في ما جمعه بين دفتي كتابه، ولذا نراه يَرُدُّ ما أورده من أحكام إلى أصولها في القرآن والسُّنَّة، ويجمعها من مواضعها في بطون كتب الفقه التي عرضت ضمن أبوابها للوظائف العامة ككتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام (المتوفى ٢٢٤هـ) والخراج لأبي يوسف (المتوفى ١٨٢هـ) والخراج ليحيى بن آدم القرشي (المتوفى ٢٠٣هـ) وسواها من كتب الفقهاء والمتكلمين.

وتجب الإشارة إلى أن التنظير الفقهي للخلافة بدأ على أيدي فقهاء الشيعة، فكانوا أول من كتب فيها تحت عنوان «الإمامة» وتناولوها ضمن مباحث الأصول وهو أمر مفهوم على ضوء استئثار الأمويين فالعباسيين بالسلطة السياسية، واستحسانهم ألا يخوض الناس في هذا الأمر. ولذا قلّت مؤلفات الفقهاء المتعايشين بهذا القدر أو ذاك مع السلطة (فيما بعد أهل السُّنَّة والجماعة) في هذا المجال، فتناولوها بإيجاز في الفروع ضمن مباحث الفقه، وذلك بدوره مفهوم باعتبارهم مفكري دولة يتعين عليهم أن يدبروا شئون الناس وحياتهم ومعاملاتهم. وظهرت مؤلفاتهم في مرحلة لاحقة، وغالبًا في معرض الرد على الشيعة، بعد أن كان هؤلاء قد حددوا موضوعات البحث ومصطلحاته[٦٣].

وفي مواجهة نظرية الشيعة عن الخلافة بالنص قال فقهاء أهل السُّنَّة: إن الخلافة عقد بين الأمة والإمام، ولكنهم اختلفوا في صاحب الحق في هذا

---

(٦٣) د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص٣٣ وما بعدها.

العقد. فقال البعض أنه حق للأمة جميعًا (المعتزلة)، وقال البعض أنه حق لعلماء الأمة. واختُلف في العدد اللازم لها، فقال البعض أنه أربعون (قياسًا على العدد اللازم لصلاة الجمعة)، وقال البعض: إنه خمسة اقتداءً ببيعة أبي بكر في السقيفة)، وقاسها البعض على عقد الزواج (ولي وشاهدين)، وقال أبو الحسن الأشعري والغزالي والشهرستاني: إنه الخلافة تنعقد ببيعة الواحد (إذ انعقدت لأبي بكر بمجرد أن عقدها عمر، ولعثمان بمجرد أن عقدها له عبد الرحمٰن بن عوف). وتنعقد كذلك بولاية العهد، كما فعل أبو بكر بعهده لعمر، وكعهد عمر إلى أهل الشورى (ابن حزم والماوردي). وكان المبرر لذلك هو خشية الوقوع في الخلاف ظاهريًا أو الإذعان بالأمر الواقع فعليًا[٦٤].

أما الشروط التي يجب توافرها في الخليفة، كما حددها الماوردي ـ والفقهاء على ذلك عدا شرط النسب القرشي الذي استثناه الخوارج والمعتزلة ـ فهي الإسلام بطبيعة الحال، والعدالة والعلم وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرأي والشجاعة والنسب[٦٥].

وترتّب على ذلك القول بأنه يتعين على أهل الحل والعقد ألا يعقدوا الخلافة إلا لمن هو أفضل المسلمين من حاضريهم، ومن ثَمّ لا تجوز إمامة المفضول (لدى الجمهور)، ولا يصح كذلك عقدها لأكثر من خليفة (وكان تقرير الفقهاء ذلك يدور على خلفية وجود خلافتين سوى العباسية: الأموية بالأندلس والفاطمية بمصر)، وقال البعض بجواز عقد الخلافة لأكثر من واحد إذا بَعُدت الشقة أو قام مانع ـ مثل بحر كبير ـ يمنع من النصرة (عبد القاهر البغدادي)[٦٦].

أما عن اختصاصات الخليفة (الإمام)، أو بحسب تعبير الماوردي: «ما يلزم الإمام من الأمور العامة» فقد حصرها الماوردي ـ والفقهاء قبله وبعده على ذلك ـ في عشرة أشياء:

---

(٦٤) د. أحمد صبحي منصور: النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، مقال في عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، منشورات وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٩٣م، ص١٣٨ ـ ١٤٥.

(٦٥) في تفصيل هذه الشروط: السنهوري، المرجع السابق، ص١٢٧ وما بعدها.

(٦٦) المرجع السابق، ص١٤٢ وما بعدها، وكذلك د. صبحي منصور، المرجع السابق.

١ ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نَجَمَ مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحُجَّةَ وبيَّنَ له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروسًا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم.

٣ ـ حماية البيضة والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

٤ ـ إقامة الحدود؛ لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

٥ ـ تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرمًا أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دمًا.

٦ ـ جهاد مَن عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة؛ ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

٧ ـ جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصًا واجتهادًا من غير خوف ولا عسف.

٨ ـ تقدير العطايا، وما يستحق في بيت المال من غير سرف، ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

٩ ـ استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

١٠ ـ أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض تشاغلًا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح»[٦٧].

---

(٦٧) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦م، ص٢٩، ٣٠.

وتجمع واجبات الخليفة ـ كما هو بيّن ـ اختصاصات دينية وأخرى مدنية باعتبار منصبه ولاية دينية ونيابة عامة في أمور الدنيا والدين. على أن الاختصاصات الدينية للخليفة لم تكن ناجمة عن كونه رئيسًا لمؤسسة دينية، وإنما عن كونه خليفة لصاحب الشرع الذي نظم للأمة أمور دينها ودنياها، ذلك التنظيم الذي أصبح من بعده مشاعًا لأمته يتساوى أفرادها في حقهم فيه. ومن ثَمّ كانت واجباته اختصاصات دينية تلزمه بالسهر على حماية الشريعة وإقامة شعائر الدين، دون أن يكون له سلطات روحية تطال نفوس البشر، فليس له أن يتلقى اعتراف مذنب، ولا أن يغفر الذنوب، أو يطرد مذنبًا من رحمة الله ولا يمنح البركات، فكل ذلك من الأمور التي يختص به الله سبحانه، وليس له ـ إذا استثنينا غلاة الشيعة ـ، أيّ صفة من صفات القداسة أو العصمة من الخطأ[٦٨].

وقال فقهاء السُّنَّة على العموم بجواز خلع الإمام، واختلفوا في الشروط، فجعلها أغلبهم مرتبطة بالفسق الذي يؤدي إلى متابعة الشهوة وارتكاب المحظورات والمنكرات (الشافعي والماوردي) أو الظلم (الغزالي) أو الجهل أو الضلال أو الكفر (الشهرستاني). أما مَنْ يتعين عليه خلع الإمام، وهل يبيح فساده الخروج عليه بالسيف فقد اختلفوا في ذلك. ومنعه كثيرون، ومن أبرزهم أحمد بن حنبل «السمع والطاعة للأئمة، البر منهم والفاجر، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية». والغزالي لا يبيح الخروج إلا إذا كان ما أتاه السلطان كفرًا بواحًا[٦٩]، الأمر الذي عبّر عنه فقهاء ذلك العصر بقولهم: سلطان غشوم خير من فتنة تدوم.

٢٨ ـ **الدولة السلطانية**: ولا بد من الإشارة ـ على هذا الصعيد ـ إلى أن مؤلفات فقهاء أهل السُّنَّة والجماعة في الخلافة ظهرت عندما تراجع النفوذ الفعلي لمؤسسة الخلافة في ظل تزايد سلطة أمراء الجنود في مركز الخلافة، واستيلاء عُمّال الأقاليم على أقاليمهم، فيما عُرِف باسم الدول

---

(٦٨) السنهوري، المرجع السابق ص٢٥٥ وما بعدها، وكذلك د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٣٨١، ٣٨٢.

(٦٩) أحمد صبحي منصور، المرجع السابق.

السلطانية (بنو بويه، الغزنويون، السلاجقة، الطولونيون، الإخشيديون، الحمدانيون، الزنكيون، الأيوبيون) التي استولت على جميع السلطات السياسية والدينية الواقعية محولة الخلافة إلى رمز ديني[٧٠]. ومع استيلاء الأمراء والسلاطين على مقاليد السلطة الفعلية في عاصمة الخلافة وأقاليمها، ظلت الخلافة قائمة وإن رمزًا؛ إذ كان حكام تلك الدول السلطانية بحاجة إلى اعتراف الخليفة بهم، على الرغم من أن سلطته الفعلية لم تكن تتجاوز أسوار بغداد بل وأبواب بيته أحيانًا. ولم يفكر هؤلاء الحكام أبدًا في إلغاء الخلافة أو تنصيب أنفسهم خلفاء، خضوعًا لفكرة راسخة هي وحدة رمز السلطة في الأمة الواحدة. ولم يحمل لقب الخليفة سوى الفاطميين نظرًا لمنازعتهم في أصل الحق، والأمويين في الأندلس في مرحلة متأخرة بعد أن استخدموا لقب الإمارة لمدة طويلة. لقد تحولت الخلافة إلى رمز ديني عندما فقدت سلطتها الفعلية، وكرّس الفقهاء جهودهم للدفاع عن تلك المؤسسة[٧١]؛ إذ كانت إطارًا نفعيًا ضروريًا لكل من الأمة والدول السلطانية باعتبارها مصدر الشرعية التي لم يكن باستطاعة تلك الدول الحصول عليها بمجرد الاستيلاء على الحكم. وبقي شعور المسلمين بأنهم أمة واحدة من دون التناسي قويًا وفعالًا إلى الحد الذي حال، بالإضافة إلى ذلك، ولمدة طويلة جدًا دون ظهور كيانات سياسية دائمة ومستقرة داخل العالم الإسلامي سواء أكانت وطنية أم إقليمية أم منتمية إلى أسرة حاكمة واحدة. وانعكس ذلك في ألقاب ملوك المسلمين التي نادرًا ما أشارت ـ رغم تركيبها وطولها ـ إلى شعب معين أو إلى سيادة على إقليم معين، إلا في معرض إشارة أحدهم إلى منازعيه بغرض الحط من شأنهم، فيقال: سلطان مصر، وسلطان تركيا، وشاه فارس ـ من جانب منافسيه ـ للدلالة على طبيعة حكمه المحدودة. واستمر ذلك حتى العصر الحديث حيث بدأ المسلمون، وتحت تأثير المفاهيم الأوروبية الجديدة، في التفكير بالسلطة المرتبطة بشعب أو إقليم معين، رغم أن السيادة الإقليمية كانت بطبيعة الحال موجودة بالفعل ومنذ مدة طويلة[٧٢].

---

(٧٠) قارب: السنهوري، المرجع السابق، ص٢٥٥ وما بعدها.

(٧١) الفضل شلق: الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

(٧٢) دراسة برنارد لويس بعنوان: السياسة والحرب، ضمن «تراث الإسلام»: شاخت وبوزورث وآخرين، الجزء الأول، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٨، طبعة ثانية ١٩٨٨م، ص٢٢٩ وما بعدها.

ومع الإبقاء على الخلافة الرمزية، برَّر الفقهاء سلطة الدولة السلطانية بالتنظير لإمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء، وضرورة الطاعة على كل حال، طالما أن متولي السلطة ـ وبغض النظر عن شرعيته ـ يقوم بما هو مطلوب منه في حفظ الأمن الداخلي والخارجي، وطالما أن المجتمع، في غير الشأن العام، يدار على أساس من أحكام الشريعة التي يقوم على تطبيقها العلماء والفقهاء والقضاة.

ويمكن القول بأن جذور هذا الاتجاه المستند إلى تقديم وظيفية الإمامة على شرعيتها ترجع إلى الأمويين، وفي هذا المضمار استخدمت كلمات الإمام علي في الرد على الخوارج الرافعين شعار «لا حكم إلا لله» والتي ورد فيها: «كلمة حق يراد به باطل! نعم إنه لا حكم إلا لله. ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة! وأنه لا بد للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويُقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ فيه للضعيف من القوي حتى يستريح برٌّ ويستراح من فاجر»[٧٣].

وطوال القرن الثاني الهجري أكد المُحدِّثون على وحدة الجماعة وواجب الطاعة، واعتبار قدرة الإمام على الحفاظ عليها مناطًا لشرعيته، وعبَّر الفقهاء عن نفس الاتجاه، فأكد أبو يوسف (١١٣ ـ ١٨٢هـ) في مطلع كتاب الخراج، مستعيدًا بجملة من الأحاديث النبوية، على حق الطاعة للأئمة حفاظًا على وحدة الجماعة، في ذات الوقت الذي كان الإمام الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤هـ) يكتب في الرسالة «أجمع المسلمون... أن يكون الخليفة واحدًا والقاضي واحدًا والأمير واحدًا والإمام»[٧٤].

وازداد الاتجاه إلى اعتبار شرعية الإمامة راجعة إلى مدى تحقيقها للوظائف التي وُجدت من أجلها، وليس إلى استيفاء شروط الشورى والبيعة؛ ترسخًا مع ظهور جماعة تحرم المكاسب والأنكحة وسائر التصرفات في ظل الإمام غير الشرعي، فرد عليهم المحاسبي (توفي ٢٤٣هـ) في كتابه المكاسب بأن «أكثر العلماء والأغلب في جميع الأمصار يرون الغزو والحج والشراء والبيع والمعاملات والوكالات والصنائع ماضية أبدًا مُذ كان أول الإسلام..

---

(٧٣) شرح نهج البلاغة، الجزء الثاني، ص٣٠٧.

(٧٤) الرسالة، ص٤١٩، نقلًا عن د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص١٣٥.

لا يضير المتقي الحافظ لدينه جور جائر ولا ظلم ظالم.» ووضع الإمام أحمد بن حنبل (توفي ٢٤١هـ) المسألة بكل وضوح بقوله: «إن من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمّي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه عليه إمامًا عادلًا كان أو فاجرًا..»[٧٥].

لقد وَلّد التمايز بين الخلافة والدولة السلطانية وبين أرباب السيف وأرباب القلم في داخل وظائف الدولة تمايزًا بين حكم الشريعة وحكم السياسة، وجاء هذا التمايز نتيجة التطور التاريخي الذي أدى إلى انفصال المؤسسة السياسية تدريجيًا عن المؤسسة الدينية ـ إن جاز إطلاق هذا الاسم على العلماء والفقهاء والقضاة والمفتين ـ وإلى تحكّمُ الأولى بالثانية. وقد اكتمل هذا الانفصال في الدولة المملوكية، وعبّر عنه مؤرخو وفقهاء تلك المرحلة بوضوح تام[٧٦].

لقد ظهرت جذور هذا الانفصال مع تكوّن جماعات الفقهاء ومدارسهم خارج إطار الخلافة (في العصرين الأموي والعباسي)، ومعارضة بعض تلك الجماعات لمؤسسة الدولة منذ القرن الثاني الهجري، وتطور من خلال استقلال الوظائف التي كانت تابعة للخليفة ومنفذة لأوامره؛ كوزارة التفويض وإمارة الجيوش، وصولًا إلى قيام الدول السلطانية التي كانت المؤسسة السياسية أو العسكرية فيها هي الغالبة، ومن ثَمّ كانت سلطتها هي الأشمل. وتحددت سلطة الدين والشريعة في وظائف معينة تحددها الدولة وتحتفظ لنفسها بما عداها كالحج والأوقاف والأيتام وتحديد مواقيت الصوم والفتيا والأقضية الشرعية كالتداعي بين الزوجين وأرباب الديون ونحو ذلك[٧٧]. بعبارة أخرى «كانت الدولة في تلك الأزمنة تحرس الدين ولا تتدخل فيه، في حين تسوس الدنيا» أي: تقوم بإدارة الشأن العام»[٧٨]. ولم يعدّ الفقهاء أنهم خسروا من سلطتهم شيئًا أو أن الدين قد ضاق مجاله نتيجة لذلك، فقد باركوا أن تكون المؤسسة السياسية (الدولة السلطانية) هي صاحبة اليد العليا، وهي التي تدير شئون الشريعة، فتُعيّن أرباب الوظائف الدينية وتعزلهم وتشرف

(٧٥) المعتمد لأبي يعلى ص٢٣٨، نقلًا عن ذات المرجع السابق، ص١٤٠.

(٧٦) التفصيل حلق: المرجع السابق، ص١٣٦ ـ ١٣٩.

(٧٧) قارب د. يحيى الجمل، البحث عن دولة المؤسسات، مقال في مجلة سطور، القاهرة، العدد (١٠٠)، مارس ٢٠٠٥م.

(٧٨) د. رضوان السيد: مستقبل الإسلام السياسي ومتغيرات السياسة الأمريكية، مقال في عدد جريدة الحياة الصادر بتاريخ ٢٠/ ٣/ ٢٠٠٧م.

على أعمالهم وتحاكمهم عند الضرورة، لكنهم اشترطوا على الدولة أن تقوم بتدبير أمور السياسة والشريعة على ضوء الدين وبالتطابق مع الوحي الإلهي[٧٩]. لقد اعتبر الفقهاء أن المطلوب من الدولة هو توفير جملة من الشروط السياسية والاجتماعية التي يستطيع المسلمون معها تحقيق وجودهم كجماعة تمارس شعائر دينها، وتعيش بالطريقة المناسبة لتعاليم دينها ورؤيتها في الحياة. وصب هذا التقسيم للاختصاصات في مصلحة الدولة السلطانية، حيثما وُجدت في عالمنا الإسلامي. ففي الوقت الذي عاش فيه الفقهاء وَهْمَ امتلاكهم سلطة ذات مصدر إلهي، انفردت الدولة السلطانية بالحقل العام ومارست فيه سلطتها الاستبدادية المطلقة[٨٠].

لقد كان للدولة الإسلامية وجهها الديني دون شك، ولكنه كان تعبيرًا عن فكرة التمثيل العقدي للجماعة، وتطبيق شريعتها أكثر مما كان تعبيرًا عن أسلوب للإدارة وتنظيم للسلطة. واكتفت الجماعة وفقهاؤها من الدولة بإعلان خضوعها للدين، وبتطبيق الشريعة كدستور للدولة مع وجود المَلَكية والسلطنة، مع ما في ذلك من تناقض مع الشورية التي عرفها صدر الإسلام. وقد أدى ذلك إلى عدم تبلور نظرية إسلامية في الدولة واقتصار الفكر السياسي الإسلامي على البحث في شرعية السلطة وقيامها بالواجبات المنوطة بها شرعًا. ولا يزال هذا التمايز بين حكم الشريعة وحكم السياسة كامنًا في أساس المنازعة الدينية للسلطة السياسية العسكرية في مجتمعاتنا الإسلامية حتى اليوم. فقد أدى استقلال الدين عن الدولة، مع استيعابه لأمور الدنيا، إلى اندماجه العميق بالمجتمع وصيرورته ملكًا مشتركًا للجميع لا تحتكره جهة محددة، وتحوله إلى المبدأ الأخلاقي للجماعة والراية التي ترفعها باستمرار في وجه الدولة المفتقدة ـ على مر العصور ـ للشرعية[٨١].

وقد استمر الحال كذلك حتى العصر الحديث، حيث فرضت عملية إعادة صياغة الدولة في المجتمعات الإسلامية وفق نموذج الدولة القومية الحديثة معطيات جديدة فيما يتعلق بعلاقة تلك الدولة بالدين على صعيد كل من الواقع والفكر.

---

(٧٩) الفضل شلق، المرجع السابق، ص١٣٩.

(٨٠) قارب محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص١٧١.

(٨١) برهان غليون: الدولة والدين، ص١٠٩ ـ ١١٩.

الفصل الثالث

العلاقة بين الدولة القومية الحديثة والدين

العلاقة بين الدولة القومية الحديثة والدين

كما أنتجت المجتمعات البشرية على امتداد التاريخ صيغها الخاصة لمؤسسة الدولة، المطبوعة بعوامل التطور الداخلي لتلك المجتمعات وبتأثيرات الغزو والتأثير المتبادل للحضارات، أنتج سكان الغرب الأوروبي نموذجهم الخاص للدولة في واقع كان يخلو تمامًا من تلك المؤسسة عند بداية الألفية الثانية بعد مولد المسيح ﷺ. لقد كانت تلك الدولة نوعًا من الابتكار الخاص الذي تمثّل استجابة ذات موقع محدد في الزمان والمكان للتحديات التي واجهت المجتمعات الغربية في عصر نهضتها، وأضفى عليها ذلك مجموعة من السمات الخاصة، المرتبطة فيما بينها، والمرتبطة في ذات الوقت بالعملية التاريخية لتكوّن تلك الدولة.

وبحكم كونها دولة تحتم أن يتوافر فيها الأركان الثلاث المتفق عليها للدولة من شعب وأرض وسلطة، إلا أن المرحلة التي ظهرت فيها من تاريخ البشرية، وظروف تكونها فرضت إعادة صياغة أو إعادة إنتاج للمفاهيم المتعلقة بكل من تلك الأركان على نحو يتمايز عن الدول القديمة والوسيطة، وفرضت معها ظهور مجموعة مترابطة من المفاهيم الجديدة، التي كان أبرزها السيادة والقومية ومؤسسة السلطة ودولة القانون والعلمانية.

٢٩ ـ ظهور الدولة ـ الأمة: عند بداية الألفية الثانية من مولد المسيح كانت الممالك الجرمانية الست التي قامت على أنقاض الشطر الغربي من الإمبراطورية الرومانية قد دخلت في طور الأفول؛ نتيجة لانتشار النظام الإقطاعي الذي وجد فيه ملوكها ـ من خلال مقايضة الأرض الممنوحة للسادة الإقطاعيين بالخدمة العسكرية التي يلتزم أولئك وتابعوهم بتقديمها ـ الحل الأمثل للاحتفاظ بقوة كافية من الفرسان لمواجهة التهديدات المحيطة بهم من

جانب كل من الأمويين في الأندلس، وغزاة الفايكنج، والبدو الهنجاريين خلال القرن التاسع[1]. وأصبحت الكنيسة الرومانية هي المؤسسة الوحيدة الثابتة والمُنظّمة إلى حدٍّ بعيد في غرب أوروبا، ولعبت دور الوسيط بين نظم وحضارة العالم الروماني والقبائل الجرمانية الوافدة إلى الحضارة، والآخذة في اعتناق المسيحية، من خلال احتفاظها بالتنظيم المؤسساتي والقوانين والإجراءات والنظم القضائية الرومانية[2]. واكتسبت الكنيسة بالفعل بعض خصائص الدولة؛ كالمؤسسات القائمة ونظرية في السيادة البابوية، كما كان كثير من رجالها على ارتباط وثيق بالسياسة الدنيوية، الأمر الذي أدى إلى تأثير مباشر للنظريات السياسية والتقنيات الإدارية الكنسية على الدولة الحديثة - العلمانية - التي ظهرت في أعقاب ذلك[3]. على أن الكنيسة كانت، ومنذ عصر شارلمان الذي أعلن نوعًا من القيصرية البابوية وما أدت اليه من هيمنة الدولة على المؤسسة الدينية، وحرص خلفاؤه على الاستمرار فيها، قد أصبحت في حالة تبعية للسلطان الدنيوي. واقترن ذلك بانتشار الفساد في صفوف الفئة العليا من رجال الأكليروس كنتيجة لعلاقاتهم بالمجتمع الإقطاعي، الأمر الذي استدعى إصلاح المؤسسة الدينية. ومهدت بعض الحركات الإصلاحية في صفوف الرهبان، أشهرها الكلونية واللورينية، وأعمال البابوات ليون التاسع ونقولا الثاني والكسندر الثاني، للإصلاح الكنسي الذي تم على يد البابا جريجوار السابع (تولى ١٠٧٣م)، والذي استكمل، بموجب منشور بابوي صدر عام ١٠٧٥م تنظيم هيئات الكنيسة وتدرجها على غرار نظم الإمبراطورية الرومانية القديمة، جاعلًا منها قوة منسجمة خاضعة للسلطة المطلقة للكرسي البابوي[4]. وشنّ حملة قاسية ضد تنصيب السلطة الزمنية للأساقفة، باعتباره أساسًا لكل تجاوزات السلطة الزمنية على السلطة الروحية فيما عرف بنزاع التنصيبات الذي استمر لمدة خمسين عامًا، وكان له أبلغ الأثر على علاقة الدين بالدولة في كل أوروبا.

---

(١) كافين رايلي: تاريخ الحضارة، مرجع سابق، ص١٨٣ - ١٨٨.

(٢) Jaques Ellul: Histoire des institutions, Vol 3 "Le Moyen Age", Presse Universitaire de France, 1993 p.p. 40-63.

(٣) جوزيف شتراير: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، مرجع سابق، ص١٩.

(٤) شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص١٦٥، وكذلك:

J-Ellul, Ibid p. 238-242.

وأدى سعي الكنيسة القوي إلى تحديد مجال سلطتها ورسم حدوده والدفاع عنها إلى حفز بقية هيئات المجتمع، وبصفة خاصة ذلك المجال من السلطة الدنيوية الآخذ بالتشكل والذي عرف فيما بعد باسم الدولة، على رسم حدودها والدفاع عنها بالمقابل[5].

وقال البابا جريجوار موضحًا أسس مذهبه الثيوقراطي: «الكنيسة الرومانية أسست من قبل الرب وحده، والحبر الأعظم الروماني هو وحده الكلي بحق، ومندوبه في كل مكان أعلى من كل الأساقفة، ويحق للبابا أن يعزل الأباطرة ولا تجوز محاكمته من قبل أي شخص... ويمكنه أن يحل الرعايا من يمين الولاء للظالمين»[6]. وقرن جريجوار القول بالفعل، فعزل ملك ألمانيا هنري الرابع عام ١٠٧٦م، وحل رعاياه من يمين الولاء له، وأعقب ذلك بقرار علني بحرمانه؛ أي طرده من رحمة الله. ووقف هنري لمدة ثلاثة أيام أمام دير «كانوسا» يلتمس من البابا أن يعفو عنه. واستمر خلفاء جريجوار في السير على خطاه في معركتهم الممتدة حتى عام ١٢٥٠م، والتي عُرفت في القرن الثاني عشر بصراع السيفين، والذي كان صراعًا بين نزعتين كليتين لم يكن بإمكان إحداهما أن تقبل بسيطرة الأخرى عليها. لم يكن للسلطة الدنيوية، في نظر الكنيسة، سوى مصدر واحد هو الكنيسة كما قال هوج دوسان فيكتور (١٠٩٧ ـ ١١٤١م): «السلطة الروحية يجب أن تؤسس السلطة الزمنية لكي يتسنى لها الوجود، وأن تحاكمها إن أساءت السلوك. وأكد البابا أنوسنت الثالث، الذي اختار لنفسه لقب نائب المسيح بدلًا عن نائب بطرس، أن نائب المسيح لن يمارس السلطة الزمنية بشكل اعتيادي لكن له الحق في التدخل إذا استدعت الحاجة ذلك[7].

وتزايدت سلطة الكنيسة في القرن الثاني عشر، ووصلت إلى ذروتها في القرن الثالث عشر، فجمعت في يديها السلطتين الروحية والسياسية بوجود البابا، صاحب السيادة المطلقة على الأرواح والذي يقود جيشًا من الأكليروس، والمتداخل في الحياة السياسية من خلال مبعوثيه (القاصدين

---

(٥) شوفاليه، المرجع السابق، ص١٦٩.

(٦) المرجع السابق، ص١٦٨.

(٧) شوفاليه، المرجع السابق، ص١٦٧ ـ ١٧٥.

الرسوليين) المزودين بصلاحيات كاملة، ودخل الملوك في تبعية الكنيسة المباشرة، التي خلقت محاكم التفتيش، ووضعت قواعد عملها، وقادت الحروب الصليبية، وأشرفت عليها، في مجتمع عالمي النزعة، مثَّل نمط الإنتاج الإقطاعي قاعدته الاجتماعية وسادته لغة رسمية واحدة هي اللاتينية، لغة القساوسة ورجال الدين[٨].

لقد كان لانتصار الكنيسة في نزاع التنصيبات، وتزايد سلطانها إلى حدٍّ بعيد في أعقابه، آثار جانبية بعيدة المدى. فقد أتاحت بتأكيدها سلطتها المطلقة وانفصالها عن الحكومات العلمانية، المجال لتدفق المفاهيم الخاصة بطبيعة السلطة الدنيوية، وإذ كان المدافعون عن الثيوقراطية يقرون بأن ليس بوسع الكنيسة القيام بجميع الوظائف السياسية، وضرورة وجود حكام زمنيين مستقلين عن الكنيسة، وخاضعين في ذات الوقت لتوجيهها ومحاسبتها، للقيام بها، فقد كان مؤدى ذلك أن على هؤلاء الحكام أن يدبروا مؤسسة ذات طبيعة مختلفة لم يكن لها حتى ذلك الحين اسم خاص. لقد كان المفهوم الجريجوري للكنيسة يتطلب ابتكار مفهوم الدولة[٩].

وبين عامي ١١٠٠ و١٦٠٠م، وفي واقع اجتماعي يختلف عن ذلك الذي ظهرت فيه الإمبراطوريات القديمة وتميز «بطرفيته» أي: بُعده عن الإمبراطوريات القديمة وسلطة مراكزها القوية، وباستخدام مادة بشرية مختلفة عن تلك التي استُخدمت في بناء تلك الإمبراطوريات، أعاد الأوروبيون ابتكار الدولة على حيز مقتطع من سلطة الكنيسة وفي صدام معها، الأمر الذي كان له أبلغ الأثر على العلاقة اللاحقة بين تلك الدولة الحديثة، والمؤسسة الدينية.

وقد أصبح ذلك النموذج الأوروبي هو النموذج السائد في عالمنا؛ إذ اضطرت الدول غير الأوروبية إما لنسخ ذلك النموذج من أجل البقاء أو تحمل أعباء الاستعمار الذي أدخل إليها العديد من عناصره. ولعبت مجموعة من العوامل دورها في بلورة السمات الخاصة لتلك الدولة وتركت أثرها على

---

(٨) F Clerrimont: Histoire de Droit et des Institutions, La societe des temps feodaux a la Revolution. Editions Mont chretiens, Paris, P. 80-81.

(٩) شتراير، المرجع السابق، ص٢٥.

فكرها السياسي والقانوني. وفي مقدمة تلك العناصر يأتي عصر النهضة وعالمه الفكري المميز بالعودة إلى التراث اليوناني الروماني، ونقضه للعصور الوسطى، ثم حركة الإصلاح البروتستانتي وهجومها الكاسح على البابوية، والذي لم يخرج منه العالم المسيحي إلا منقسمًا، وأخيرًا الحروب الأهلية، السياسية الدينية، التي اجتاحت فرنسا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وإنجلترا خلال النصف الأول من القرن الذي يليه.

٣٠ ـ سمات الدولة الأمة: استدعت إعادة ابتكار الدولة في الغرب الأوروبي ضمن أطر تاريخية واجتماعية ذات خصائص مميزة إعادة صياغة للأركان المتفق عليها لمؤسسة الدولة. فحلَّ التحديد الإقليمي محل النزوع العالمي لإمبراطوريات العالم الوسيط، وحلَّ الانتماء إلى أمة أو قومية بعينها والاستقرار على ذلك الإقليم محل الرابطة الدينية بين رعايا الإمبراطورية، فظهرت مفاهيم القومية والمواطنة والجنسية، وحلت السلطة المؤسسة محل السلطة الشخصية، وأصبح القانون هو أساس الدولة ومنبع سلطتها وليس الدين، ومن ثَمّ أصبح من الممكن تعريف ذلك الكيان القديم المعاد صياغة أركانه تحت اسم جديد، هو الدولة، بأنه «تنظيم متميز يتحكم بوسائل القسر المركزة ضمن أراضي واضحة الحدود، وله الأولوية على كل التنظيمات الأخرى العاملة على تلك الأراضي»[١٠]. ويبيّن من ذلك التعريف الصحيح، كما بين من أصله لدى ماكس فيبر، أنه وإن كانت الأرض والسلطة والسكان الممارسين لتلك السلطة والخاضعين لها؛ أي: الشعب، أمورًا ملازمةً للدولة قديمها وحديثها، فإن التحديد الإقليمي وبناء الإدارة البيروقراطية المركزة والمتخللة شكلًا مؤسساتيًا متناسقًا، وقيامها على تطبيق القوانين بما يعنيه من احتكارها قوة الإكراه المادي الشرعي المعترف بها وظهور الجيوش القومية، التي يجند فيها العامة والمحرومين إلى جانب الطبقات المالكة والمحترفين، هي سمات ملازمة للدولة الحديثة[١١].

---

(١٠) شارلز تلي: الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ، ترجمة: عصام الخفاجي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٧٤، ونلمس في ذلك التعريف إعادة صياغة لتعريف ماكس فيبر: «الدولة هي جماعة بشرية تدعي بنجاح احتكار الاستخدام المشروع للقوة الجسدية في نطاق أرض معينة» نفس المرجع، ص٩٤.

(١١) Max weber: on charisma and institution building, Chicago, university of chicago press. -

ولكي تستطيع مؤسسة الدولة الحديثة أن تباشر مهامها، وتنجز عملية انفصالها عن المجتمع وتأسسها (أي: تحولها إلى مؤسسة منفصلة عن أفرادها) تعيّن عليها أن تكون قادرة على دفع رواتب موظفيها حتى يتماثل هؤلاء مع دورهم، ووظيفتهم بمعزل عن انتمائهم الاجتماعي. وقد سمح الاقتصاد النقدي (المرتبط بنمط الإنتاج الرأسمالي) للدولة بدفع أجر منتظم لموظفيها، وساعدت ولادة هذا الاقتصاد على تدمير الأشكال التقليدية للسلطة، وهذا أحد وجوه تميز الدولة الحديثة عن البيروقراطيات القديمة المرتبطة باقتصاد الكفاف والتي تتقاضى أجرها عينًا، أو بشكل مباشر ممن تتولى حكمهم[(١٢)].

لقد كان المجتمع الإقطاعي الذي ظهرت في أحشائه تلك الدولة الحديثة مجتمعًا لا مركزيًا، موسومًا بضعف كلٍّ من قوى الإنتاج وعلاقات التبادل، وبالتالي لم تكن ثمة ضرورة للتفكير بوحدة سياسية اجتماعية تجمع مختلف «السيادات» الإقطاعية في كيان موحد. وكانت العلاقات بين السادة الإقطاعيين علاقات شخصية يحكمها مبدأ الولاء الشخصي دون حاجة لاستيعاب أو اندماج أرض الإقطاعي بأرض سيّده. لم تكن ثمة جدوى لمفهوم الأمة في ذلك المجتمع، ومن ثَمّ لم يكن معروفًا. على أن انتشار علاقات الإنتاج الرأسمالية، والإنتاج من أجل السوق، والتبادل المعمم، استدعت تكاملًا أكبر بين المناطق التي كان لها استقلال ذاتي نسبي. وأضفى ذلك على المكان الخاضع لتلك العلاقات الجديدة تجانسًا تمت ترجمته على الصعيد الأيديولوجي بمفهوم الأمة المؤسسة على أنقاض الانقسامات الإقطاعية، والتي تتحقق على الأرض بإلغاء الحواجز الجمركية الداخلية، ووضع الحدود الخارجية، واعتماد أنظمة ذات مقاييس موحدة ولغة وطنية،... إلخ[(١٣)].

٣١ ـ الإقليم: الدول القومية إنًّا هي وحدات إقليمية، وإقليم الدولة

1968. et: Economie et Societe p.249 par Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, Sociologie de l'état. = Op. cit-17.

(١٢) Max weber: "Bureaucracy" in: Hans Gerth and C. wright Mills; from Max Weber. New York, Oxford University press, 1958,p. 204 and suivants. par Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, Sociologie de l'état. Op. cit.

(١٣) ميشال مياي: دولة القانون، مرجع سابق، ص١٩٠ ـ ١٩٦.

ـ كما يقول الدكتور حامد سلطان ـ هو ذلك الجزء المحدود من الكرة الأرضية الذي يخضع لسيادة الدولة وهو عنصر لا غنى عنه لوجودها، وأصل كلمة «الأراضي» أو «الأقاليم» «Territory» مشتق من اللاتينية (Terra)، وكانت تعني الأحياء التي تحيط بالمدينة والتي تخضع لها في الحكم والتشريع. وكان استخدام الكلمة يرتبط في بادئ الأمر بـ«الدول ـ المدن» في العالم القديم، ثم ظهرت الكلمة من جديد لتحديد نطاق الولاية القضائية للمدن الإيطالية في العصور الوسطى. ولم تستخدم الكلمة مطلقًا في وصف الإمبراطورية الرومانية في مجملها أو العالم المسيحي في العصور الوسطى[14]. فالرابطة بين الدولة وأرضها أو إقليمها ـ على قوتها التي تجعلهما لا يفترقان من حيث مدلولهما القانوني ـ هي رابطة حديثة. فالإقليم لم يكن عنصرًا أساسيًا من عناصر الدولة عند اليونان والرومان؛ إذ قامت تعريفاتهم لمفهوم الدولة على إبراز العنصر الإنساني في مختلف الجماعات دون ربط حياتها أو وجودها بإقليم معين. وبدأت تلك الرابطة تظهر في العصور الوسطى بتأثير التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الإقطاعية، حيث كان سلطان الأمراء والنبلاء يُقاس بمدى ممتلكاتهم الإقليمية. وفي أواخر العصور الوسطى، بدأ الإقليم يظهر في الإدراك القانوني للدولة بوصفه عنصرًا من عناصر تكوينها ترادفًا مع تشكل الحكومات المركزية القوية، وادعاء رؤسائها ملكية إقليم الدولة ملكية شخصية مطلقة، ومن ثَمّ ارتقى الإقليم في الفكر القانوني فصار عنصر تكوين للدولة بالتساوي مع عنصري الشعب والسيادة[15].

وتعددت النظريات التي قيل بها لتحديد الطبيعة القانونية لحق الدولة على إقليمها، وجاءت تلك النظريات متأثرة بالظروف التاريخية والعقائد الدينية التي لابست تطور الجماعات البشرية على مر العصور، بدءًا من نظرية الملكية التي يذهب أنصارها إلى أن الحق في الإقليم هو حق عيني يماثل حق الملكية، والتي ترجع جذورها إلى العصور القديمة التي كان فيها الآلهة يملكون الأقاليم الخاضعة لسلطانهم الديني، مرورًا باعتبار الإمبراطورية

(١٤) الجغرافيا السياسية: بيتر تيلور وكولن فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة: عبد السلام رضوان، ود. إسحق عبيد: سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٢م، الجزء الأول، ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(١٥) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص٤٤٥ ـ ٤٤٧، ويشار إلى أن المفهوم الإسلامي عن دار الإسلام ودار الحرب كان يربط الإقليم بنظام الدولة برباط وثيق، ذات المرجع ص٤٤٧ ـ ٤٤٨.

الرومانية الأقاليم المفتوحة ملكًا مشتركًا للرومانيين، والذي نجد مثيلًا له في موقف عمر بن الخطاب تجاه الأراضي المفتوحة في الدولة العربية الإسلامية، وصولًا إلى العصور الوسطى ونظام الإقطاع، حيث كان للملك حق أعلى في ملكية الإقليم، يصاحبه حق ملكية عادي يثبت للأمير صاحب الحيازة في الإقليم. ومع تركز السلطة، زالت ملكية الأمراء وبقيت ملكية الملوك، وتصرف الملوك في الأقاليم بشتى وسائل التصرف في الملكية الخاصة من تنازل وشراء وهبة ومقايضة.. إلخ، ومن ثَمّ انتقلت ملكية الإقليم من الملك إلى مجموع شعب الدولة. أما ثاني تلك النظريات فهي نظرية المساحة، وفحواها أن الدولة لا تمارس سلطانها إلا على الأفراد ذوي الإرادة، وما الإقليم إلا المساحة التي تمارس فيها الدولة هذا السلطان، حيث يضحى الإقليم عنصرًا من عناصر الدولة وهو المساحة المحدودة التي تستطيع الدولة أن تمارس فيها حقوقها في إصدار الأوامر والنواهي. وظهرت نظرية الاختصاص ـ ثالث نظريات الطبيعة القانونية لحق الدولة على الإقليم ـ كتطوير لنظرية المساحة، وخلاصتها أن ممارسة حقوق السيادة التي هي اختصاص للدولة، تتطلب تحديد المخاطبين بالأوامر والنواهي المترتبة على تلك السيادة، كما تتطلب تحديد المكان الذي ينفذ فيه الأمر. فالاختصاص النوعي للدولة يتطلب تحديد الاختصاص الشخصي والاختصاص المكاني، الذي هو تحديد الإقليم، أو النطاق الإطاري الذي تمارس الدولة سلطاتها في حدوده[16].

٣٢ ـ الشعب والأمة/ الجنسية والمواطنة: وكما أصبح للدولة إقليم محدد، أصبح رعاياها من قاطني ذلك الإقليم على وجه الاستقرار، يسمون شعبًا. والشعب هو الركن الأساس في الدولة، ويجمع بين أفراده صفات عامة مشتركة تحقق قدرًا من الانسجام بينهم، وتمثل رابطة معنوية تجعل المجموعة البشرية المكونة له ترغب في العيش المشترك على إقليم دولة بعينها، دون أن يعني ذلك بالضرورة الانتماء إلى دين واحد أو جنس واحد أو التحدث بلغة واحدة؛ إذ لا يوجد تطابق بين الأمة ـ التي سنعرض لها

(١٦) د. حامد سلطان، المرجع السابق، ص٤٤٨ ـ ٤٥٥ حيث يخلص الى أن الطبيعة القانونية لإقليم الدولة هي خليط من هذه النظريات جميعًا.

حالًا ـ وشعب الدولة[١٧].

ويرتبط كل من أفراد الشعب بالدولة القائمة على الإقليم برابطة الجنسية. ولفظة الجنسية ترجمة اصطلاحية للكلمة الفرنسية nationalite المشتقة من كلمة "nation" ومعناها: أمة، والمشتقة بدورها من الكلمة اللاتينية "nation" ومعناها: المنحدرون من جنس واحد وجذرها "nasci" بمعنى: يولد، بالمقابلة لكلمة "populus" أي: سكان البلد على وجه العموم[١٨]. إلا أن الجنسية لا تأخذ معناها من الجنس، فالجنسية في علم الاجتماع رابطة بين فرد وأمة وفي علم القانون علاقة قانونية تربط فردًا معينًا بدولة معينة، وتقوم على أساس الحماية من جانب الدولة والخضوع من جانب الفرد. وبتعبير آخر هي وصف في الفرد يفيد انتسابه إلى دولة معينة[١٩]. واصطلاح الجنسية بمعناه الاجتماعي والسياسي والقانوني آنف الذكر اصطلاح حديث في لغة القانون يرجع إلى أواخر القرن الثامن عشر[٢٠].

والجنسية هي معيار التفرقة بين رعايا الدولة المتمتعين بحمايتها والخاضعين لسلطانها، والأجانب. ولتلك التفرقة آثارها في النظامين الدولي والداخلي حيث للمواطن حقوق أكثر كالحقوق السياسية، وحق الإقامة على إقليم الدولة دون أن يكون لها إبعاده عنه، والحق في حماية ممثلي دولته في الخارج، وعليه واجب الخضوع لسيادتها وسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، التي يخضع لها الأجنبي أيضًا متى أقام على إقليمها[٢١].

لقد حلَّت رابطة المواطنة؛ كصفة للأفراد المقيمين على إقليم الدولة الحاملين لجنسيتها والخاضعين لسلطانها، يبيِّن منها إعلاء رابطة العيش المشترك على إقليم واحد، محل الروابط الأخرى؛ كالانتماء إلى أصل واحد

---

(١٧) د. يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص٢٨.

(١٨) د. عز الدين عبد الله: القانون الدولي الخاص، الجزء الأول، في الجنسية والموطن ومركز الأجانب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٢٣ ـ ١٢٤، وكذلك: الجغرافيا السياسية، مرجع سابق، الجزء الثاني ص١١.

(١٩) د. حامد سلطان: المرجع السابق، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢٠) د. عز الدين عبد الله، السابق، ص١٢٦.

(٢١) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص١٢٧ ـ ١٢٨، وكذلك: د. حامد سلطان، ص٣٢٨.

أو دين واحد، والتي مثّلت أساسًا للأشكال السابقة تاريخيًا للارتباط بين الدولة ومادتها البشرية. لقد تحولت الدولة تحولًا غير محسوس من وحدة إنسانية خالصة إلى وحدة إقليمية أيضًا، وتم ذلك في بدايات القرن التاسع عشر[٢٢].

والتنظيم التشريعي لرابطة الفرد بالدولة (الجنسية) حديث نسبيًا، حتى أن البعض يربط بين ظهوره وبين الثورة الفرنسية. ومع ذلك فلا شك أن العلاقة بين الفرد ومجتمعه الذي يعيش فيه، سواء في صورة الدولة أم غيرها، هي أقدم بكثير من التنظيمات الحديثة للجنسية[٢٣].

ويرتبط مفهوما الجنسية والمواطنة أوثق ارتباط بمفهومي الأمة والقومية. ولفظة الأمة قديمة في لغتنا العربية، وردت في القرآن الكريم مرات عدة: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤] ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨] ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣] ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ١٢٠]. وتعددت معانيه ويتصل بسياق بحثنا منها معنى الجماعة من الناس[٢٤].

والأمة ظاهرة قديمة اكتسبت أبعادًا جديدة بارتباطها بالنزعة القومية والدولة القومية الحديثة المسماة أصلًا الدولة ـ الأمة ـ «L'état-nation». واختلف الحقوقيون في تعريف الأمة فانقسموا مدرستين: المدرسة الألمانية التي أعطت الأولوية في تعريفها للعوامل الموضوعية، كالأصل (الدم) واللغة والدين والثقافة بما هي نظام من السلوك والقيم المفروضة على الفرد، وكان هذا التعريف أساسًا في النزعة النازية التوسعية الرامية إلى أن تشمل الأمة الألمانية الواحدة كل الأفراد الآريين المسيحيين ذوي اللغة والثقافة الألمانية. والمدرسة الفرنسية التي ركزت على العنصر النفسي المتمثل في الماضي المشترك وإرادة العيش المشترك، بما مؤداه أن لكل جماعة ترغب في تشكيل الكيان الخاص بها الحق في الاستقلال الذاتي والتسيير الحر لأمورها كأمة،

---

(٢٢) د. حامد سلطان: المرجع السابق، ص٢٦٥.

(٢٣) د. يحيى الجمل، المرجع السابق، ذات الموضع.

(٢٤) د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص٤٣ وما بعدها.

وهو ما عرف باسم مبدأ القوميات، والذي سمح لإيطاليا ثم لألمانيا بأن تشكل في القرن التاسع عشر أممًا حديثة انطلاقًا من إمارات ودويلات شديدة التباين. ولقد اندثرت المدرسة الألمانية، وساد المذهب الفرنسي الذي يُعلي الإرادة على الواقع، والعقد الاجتماعي على الإرث الطبيعي، والحقوق على الظواهر المادية[٢٥].

لقد تشكلت الأمم الحديثة في أوروبا في ظل الدول الاستبدادية الوراثية، التي كانت تعدّ ملكًا للعاهل، في إطار علاقات الإنتاج الإقطاعية، مثلما تشكلت الأمم عبر التاريخ، ولكن في سياق ودوافع مغايرين. فعلى مدار التاريخ، كان الغزو يوجد الشروط المادية لتكوُّن الأمة ثم تتوحد مكوناتها البشرية بجماع العناصر التي حددتها كلٌ من النظريتين الألمانية والفرنسية آنفتي الذكر. وكان الملوك يمثلون مركز التقاء المشاعر المشتركة للبشر الخاضعين للسلطة، فتتشكل حولهم الأمم[٢٦]. ومع معارك القرن السادس عشر ونزاعات الإصلاح الديني، تعززت سيطرة الملوك على كلٍّ من الإقطاع والمؤسسة الدينية، لكنها كانت سيطرة سائرة في طريق الأفول. وفرضت عملية التراكم الأولى لرأس المال، المستندة على المدن المستقلة في أرجاء أوروبا، شروطًا جديدة لتكوّن هياكل السلطة، أدت إلى حلول الهوية الروحية للأمة محل الأساس اللاهوتي للوراثة الإقليمية. وباتت الأرض والكتلة السكانية ـ المطروحتان كتجريد مثالي ـ امتدادًا لجوهر الأمة المتسامي. وورث المفهوم الحديث للأمة الكيان الوراثي للدولة الملكية، وأعاد اختراعها في ثوب جديد هو الهوية القومية. وهي هوية ثقافية موحدة تمثل نوعًا من الاستمرارية المكانية للأرض واللغة المشتركة. وأخلى نظام الرعية الإقطاعي مكانه لنظام المواطن القائم على الانضباط. وطُرحت الأمة المُكوّنة من مجموع المواطنين؛ كقوة فعّالة وشكل ولود من العلاقات الاجتماعية والسياسية، وكخلق فعال لجماعة المواطنين[٢٧].

---

(٢٥) ميشال مياي: دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٢٦) برتران دوجوفنيل: في السلطة، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٢٧) مايكل هاردت وأنطونيو نيغري: الامبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب: فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢م، ص١٥٠ ـ ١٥٣.

كان مفهوم الأمة ضروريًا للدولة الحديثة المحددة مكانيًا، الدولة ـ الأمة، ومن ثَمّ فقد ارتبطت كلٌ من الدولة والأمة بعلاقة محددة بمساحة مشتركة من الأرض هي الإقليم حيّز وجودهما المكاني المشترك، حيث لا يمكن تصور أمة من دون أرض. وهذه المعادلة هي التي مكّنت لظهور مؤسسة مزدوجة تضم الدولة والأمة. ورغم اتجاه الفقه القانوني الفرنسي إلى القول: إن الدولة هي التشخيص القانوني للأمة، ورغم تحقق ذلك في بعض الحالات منها فرنسا، وهو الأمر الذي يبرر اتجاه الفقه الفرنسي، ورغم أن ذلك هو الشكل النموذجي للدولة ـ الأمة ـ، إلا أن الواقع يشهد أن ذلك لم يتحقق في كثير من الحالات، ومن ثَمّ فقد قال البعض: إن الأمة حقيقة إنسانية اجتماعية في حين أن الدولة حقيقة إنسانية قانونية[٢٨].

والسعي لتحقيق التطابق بين الأمة ودولتها، أو سعي الأمة لتحقيق تشخيصها القانوني في الدولة هو أساس النزعة القومية، التي تعرف بأنها «أيديولوجية مكانية»[٢٩]. ولذا فقد عرّف البعض القومية بأنها مجتمع سياسي متخيّل؛ لأنها مجتمع كبير لا يعتمد على الاتصال المباشر بين السكان، ومن ثَمّ تقوم على تخيل أو افتراض ذهني لوجود هذه الصلة، ووجود الأصول التي تجمع مكوناتها والسيادة. كما عرّفها البعض بأنها «باثولوجيا (علم الأمراض) تاريخ التطور الحديث» ولا مفر منها مثل الاضطرابات العصبية عند الناس، مع نفس الغموض الذي يكتنفها، وفيها نفس القدرة الذاتية على الهبوط إلى اللاشيء، وهي مغروسة في قلب الأزمات والضعف الملقى على عاتق معظم بلدان العالم، فهي تعادل الطفولة في المجتمعات ولا علاج لها»[٣٠].

وكما كانت الدولة الفرنسية نموذجًا احتذته كثير من الدول في تطورها اللاحق، كانت الثورة الفرنسية رائدة في كثير من الأفكار والمفاهيم السياسية والقانونية ومن بينها «مبدأ القوميات» (principe des nationalités). وهو مبدأ سياسي ترتبت عليه نتيجة قانونية تتعلق بالقانون الدولي العام، وهي حق كل أمة في تكوين دولة. وكان لمبدأ القوميات أثره الواسع في أوروبا القرن

(٢٨) د. يحيى الجمل، المرجع السابق، ص٢٩.
(٢٩) الجغرافيا السياسية، مرجع سابق، ص٧٤.
(٣٠) بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة، ترجمة: محمد الشرقاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٤.

التاسع عشر ومن ورائها العالم الحديث كله، إذ قامت عليه حركات توحيد وحركات انفصال؛ كحركة الوحدة الإيطالية وحركة الوحدة الألمانية، وتعلقت به أمم شتى طالبت بحقها في تكوين دول. وعندما وُقّعت معاهدات السلام في سنتي نهاية الحرب العالمية الأولى، كان مبدأ القوميات من المعايير التي اتخذها المتعاهدون لإعادة رسم خريطة أوروبا. وكان من شأن الأخذ به نشوء دول جديدة. ومع ذلك لم يتيسر إعمال هذا المبدأ في صورة مطلقة تحقق التطابق بين الأمة والدولة، فشهد التاريخ - ولا يزال - كثيرًا من الأمم المجزأة بين أكثر من دولة، كما شهد أممًا محرومة من حقها في تكوين دولتها الخاصة[31].

(٣٣) السيادة: كان لا بدَّ لتلك الدول الفتية الناشئة التي تعلو سلطتها على كل الهيئات والمؤسسات الواقعة على إقليمها، دينية أو مدنية، ولا تقبل منازعًا في تلك السلطة، أن تجد تعبيرًا نظريًا عن واقعها ذاك، الأمر الذي اضطلع «بودان» بوضع أسسه الكبرى في نظرية السيادة، واضعًا بذلك أبرز العلامات النظرية في مسيرة الدولة الحديثة بعد مكيافيللي. فمع بودان دخلت كلمة سيادة في مفردات الحقوق والسياسة تمامًا كما دخلت كلمة دولة مع مكيافيللي[32]. ونشر بودان مؤلفه «الكتب الستة للجمهورية» عام ١٥٧٧م، وفيه عرّف السيادة بأنها «السلطة العليا على المواطنين والرعايا والتي لا تخضع للقوانين»[33]، وهي تعني: أن الملك يملك السلطة المطلقة في الداخل على رعاياه وفي الخارج في مواجهة الدول الأخرى، وهذه السيادة لا تتقيد إلا بالشرائع الإلٰهية والقانون الطبيعي، وهي تعني: أن الدولة التي يجسدها الملك تملك الحرية الكاملة في التشريع في الداخل وتملك نفس الحرية في علاقاتها مع غيرها من الدول[34]. ولتوضيح فكرته ضرب المثل التالي: «كما أن السفينة لن تكون إلا خشبًا ليس له شكل مركب عندما تنتزع منها العارضة الرئيسة التي تسند جوانبها ومقدمتها وسطحها، كذلك الجمهورية لا تعد جمهورية إن لم يكن فيها قوة سيّدة توّحد كل أعضائها

(٣١) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص١٢٠، ١٢١.
(٣٢) شوفاليه، المرجع السابق، ص٢٨٤.
(٣٣) د. حامد سلطان، المرجع السابق، ص٧٦٢.
(٣٤) د. يحيى الجمل، حصاد القانون، مرجع سابق، ص٧٦.

وأجزائها وكل أسرها وهيئاتها في جسم واحد»[٣٥].

ورأى بودان أن السيادة يجب أن تكون دائمة ومطلقة. وتكون السيادة دائمة بدوام من يملكها؛ أي: صاحبها الأصلي وليس من ينوب عنه أو يُمثله، ومن ثَمّ مَيّز بين صاحب السيادة والحكومة، على اعتبار أنه إذا كانت السيادة دائمة فإن الحكومة مؤقتة، يحوزها الحاكم ـ شخصًا كان أو هيئة ـ طالما ظل مرضيًّا عنه من صاحب السيادة أميرًا كان أو شعبًا[٣٦]. وتكون السيادة مطلقة إذا لم يكن هناك قيد عليها إلا ما يأمر به قانون الله والطبيعة[٣٧].

ويرتبط المفهوم القانوني للسيادة بما هي سلطة واحدة تهيمن على المواطنين والأرض التي يقيمون عليها، بمفهوم الإقليم في الدولة الحديثة. فلم يكن مفهوم السيادة معروفًا لدى الإغريق القدامى، إذ لم تكن أراضي المدن تتمتع بالسيادة[٣٨]. ولم يكن لهذا المفهوم وجود ملموس في نظام الإقطاع في أوروبا العصور الوسطى، إذ كان نظامًا تراتبيًّا للسلطة والسلطان لا نظامًا إقليميًّا، أو متعلقًا بالسيادة على الأراضي. ورغم أن بعض المؤلفين يرجعون أصول هذا المفهوم إلى زمن الإمبراطورية الرومانية، والسلطة المخولة لشخص الإمبراطور (Imperium) على كل أرجائها، فإن اقتران الإقليم بالسيادة هو الذي أوجد الأساس القانوني لنظام الدولة الحديثة[٣٩]. وقد حدث هذا التحول خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتُوّج بمعاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨م، التي أعلنت مولد القانون الدولي الحديث، إذ اعترفت بأن كل دولة «صاحبة سيادة» على إقليمها، بحيث يصبح أي تدخل في الشئون الداخلية لأي من الدول خرقًا للقانون الدولي. وعلى إثر ذلك، برزت إلى الوجود قرابة الثلاثمائة من الكيانات ذات السيادة على أقاليمها في أوروبا، وقد مَثّل ذلك الأساس الإقليمي الأول لمنظومة

---

(٣٥) شوفاليه، المرجع السابق، ص٢٨٥.

(٣٦) د. سليمان مرقس: فلسفة القانون، مرجع سابق، ص١٢٩. كذلك: د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص٢٠٤.

(٣٧) شوفاليه، المرجع السابق، ص٢٨٦.

(٣٨) الجغرافيا السياسية، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٣٩) عبد الله سعيد الفيحاني: مأسسة السلطة، مرجع سابق، ص١٦٠ ـ ١٦٤.

العلاقات بين الدول الحديثة، وأول «خريطة سياسية للعالم». وتكرست تلك القواعد في مؤتمر فيينا ١٨١٥م الذي أعاد تنظيم أوروبا بعد الحروب النابليونية[٤٠].

وتناول الفقهاء والمفكرون بعد بودان، ولمدة ثلاثة قرون، نظرية السيادة بالبحث والنقد والإضافة حتى تبلورت نظرية تقليدية في السيادة، تقوم على أن للسيادة مظهرين داخلي هو سلطانها على الأشخاص Imperium، وسلطانها على إقليم الدولة Dominium وخارجي هو حريتها في إدارة شئونها الخارجية، وتحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى، وحريتها في التعاقد معها، وحقها في إعلان الحرب أو التزام موقف الحياد. وأضافت النظرية التقليدية إلى السيادة أوصافًا مستمدة من الدستور الفرنسي لعام ١٧٩١م. حيث قرر أن «السيادة واحدة لا تقبل التجزئة، ولا تقبل التصرف فيها، ولا تخضع للتقادم المُكسِب أو للتقادم المُسقِط»[٤١].

ورغم تفرقة بعض الفقهاء بين السلطة والسيادة، فالراجح أن السلطة والسيادة ليسا إلا تعبيرين مترادفين، وأن السيادة تعدُّ وصفًا من أوصاف السلطة السياسية؛ للدلالة على عدم وجود سلطة أعلى منها، كما يجوز الاحتفاظ بالتعبيرين واستعمالهما في نطاقين متميزين، السلطة في نطاق النظم السياسية والقانون الدستوري والسيادة في نطاق العلاقات الدولية والقانون الدولي[٤٢].

واستقر الفقه القانوني طيلة تلك القرون على أن سيادة الدولة في نطاقها الداخلي هي أمر مطلق، وانصبَّ جلّ إنتاجه على البحث في مصادر السيادة ومحدداتها في العلاقات الدولية، وصولًا إلى عصرنا الحالي، حيث تشهد نظرية السيادة إعادة نظر، على صعيد الواقع كما على صعيد الفكر، على ضوء الدور المتنامي للمنظمات العالمية، والشركات العابرة للقومية، وظهور عالم القطب الأمريكي الواحد.

---

(٤٠) الجغرافيا السياسية، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٤١) د. حامد سلطان، المرجع السابق، ص٧٦٨ ـ ٧٧٠.

(٤٢) د. يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص٤١.

وتتجلى العلامة الأولى للسيادة ـ كما يفصح عنها استعراض آراء بودان ـ في القدرة على سَنّ القانون ونقضه، دون حاجة لحصول صاحبها على موافقة أي شخص كائنًا من كان، أعلى منه أو أدنى أو مساوٍ له؛ لأنه إذا كان عليه أن يحصل على موافقة من هو أعلى منه فقد أصبح تابعًا. وإذا كان عليه أن يحصل على موافقة من هو مساوٍ له، فقد أصبح له شريك، وإذا احتاج لموافقة من هو أدنى منه (مجلس الشيوخ أو الشعب) فإنه لم يعد سيدًا[43]. وتندرج كل العلامات الأخرى للسيادة ـ في نظر بودان ـ في القدرة على سَنّ القانون ونقضه[44].

إن هذه السلطة البشرية المشرِّعة، المحددة لما يجب وما لا يجب والجائز والمحظور، هي مرحلة جديدة تمامًا في تطور السلطة. لقد كان القانون، وحتى هذه المرحلة من تطور البشرية معطىً أوليًا تلقاه المجتمع من مصدر إلهي، وكانت السلطة مجبرة على احترامه عاجزة عن زعزعته أو استبداله.

إن سلطة تحدد الخير والعدل وتُنظِّم سلوكيات البشر وفق مفاهيم المنفعة الاجتماعية ـ مهما كان شكلها ـ هي سلطة مطلقة أكثر من أي سلطة تجد الخير والعدل محددين من قِبَل سلطة فوق طبيعية. ومن هنا كان نفي التشريع الديني وإقامة التشريع البشري هي الخطوة الأكثر ضخامة التي يمكن لمجتمع أن ينجزها باتجاه الحكم المطلق الحقيقي للسلطة[45].

صحيح أن القانون الصادر عن صاحب سلطة التشريع في الدولة الحديثة ردد أو كرّس كثيرًا من مفاهيم الخير والعدل، المباح والمحظور، مما أباحته وحظرته الأديان والإرث الحضاري المشترك والأعراف البشرية، كما استبقى جانبًا مهمًا من الأحكام الدينية ـ في مجال تنظيم الأحوال الشخصية على سبيل المثال ـ ولكن ذلك كله أصبح محتمًا عليه أن يمر من خلال سلطة تلك الدولة السيدة، وأصبح لا بد لتلك الأحكام، لكي تكون لها قدرة

---

(43) شوفالييه، المرجع السابق، ص286، كذلك: د. سليمان مرقس، المرجع السابق، ص129.

(44) د. سليمان مرقس، المرجع السابق، ص130.

(45) دوجوفنيل: في السلطة، مرجع سابق، ص306.

الإلزام والنفاذ الجبري المستند إلى سلطة الدولة، من أن تمهر بخاتم تلك الدولة، وأن يقرها صاحب سلطة التشريع فيها، وأن يصدرها صاحب سلطة التنفيذ.

وإذا كان الفهم الذي يتبادر إلى الذهن من وصف الدولة الحديثة بأنها «دولة القانون»، بأنها دولة تخضع للقانون، فإن فيما نقوله إيضاحًا لجانب آخر من دلالة ذلك الوصف: إنها دولة تخضع للقانون الذي تضعه هي أو تجيزه، غير خاضعة في ذلك لسلطة أخرى، لا سلطة الدين، ولا سلطة العُرْف.

٣٤ ـ العلمانية: يمكن القول بأن مكيافيللي، مؤسس علم السياسة الحديث والمذموم من الكافة، والذي «ابتكر» مفهوم الدولة القومية الحديثة في كتابه «الأمير» ـ المعتبرُ إنجيلًا للاأخلاقية السياسية، والمنشور بعد وفاة مؤلفه عام ١٥٢٠م بنحو خمس سنوات ـ قد طبع بطابعه الموقف الفكري لعصر النهضة، وعلى المدى البعيد كل العصر الحديث والمعاصر، فيما يتعلق بعلاقة الدولة الحديثة بالدين[٤٦]. وكما يقول أحد الكتاب «مع نيقولا مكيافيللي أصبحنا في عالم آخر تمامًا. لقد ماتت العصور الوسطى... فكل قضاياها: الله والخلاص والعلاقات بين العالم الماورائي والعالم الدنيوي والعدالة والأساس الإلهي للسلطة، غير موجودة بالنسبة لمكيافيللي. وليس هناك إلا حقيقة واحدة هي حقيقة الدولة، وواقع واحد هو واقع السلطة. إن هناك قضية واحدة، هي: كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة. إن لاأخلاقية مكيافيللي هي ببساطة أمر منطقي. فالدين والأخلاق، من وجهة النظر التي وضع نفسه فيها، لا تشكل إلا عوامل اجتماعية، إنها عبارة عن وقائع يجب معرفة استعمالها والتعامل معها، وهذا كل ما في الأمر. إن من الواجب، عند إجراء حساب سياسي أن نأخذ بالحسبان كل العوامل السياسية؛ فماذا يمكن لحكم قيمي حول عملية الجمع أن يفعله في مثل هذا الحساب»[٤٧].

---

(٤٦) شوفالييه، المرجع السابق، ص٢٢٩.

(٤٧) المرجع السابق ص٢٤٧ نقلًا عن:

A.K oyre, Etudes d'histoire de la pensée scientifique. P.U.F Paris 1966 p.21، وانظر كذلك:

كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت، ١٩٨٤م، ص١٥١ ـ ١٥٦.

لقد وجدت الدولة القومية الناشئة في الوصايا التي ضمنها مكيافيللي كتابه ما يناسب طموحاتها وأهدافها. وفي الوقت الذي بقيت فيه مسيحية بالاسم، اعتبرت أن من الجائز لها أن تعمل بأي شكل على ازدهار الجماعة البشرية التي تمثلها، وأن ترتقي بعظمتها الزمنية، وأن من حقها أن تتصرف كما تريد، بغضّ النظر عن الوسائل، شريطة أن تحافظ على المظاهر وحسب. وانطلقت في طريقها متحررة من الوصاية الإمبراطورية والوصاية الإقطاعية والوصاية البابوية، بل ومن وصاية الحق الطبيعي والعدالة أيضًا. كان مكيافيللي يؤمن كليًا بالسياسة والدولة ولا يقبل بالتضحية إلا إذا كانت في سبيل هذه المؤسسة البشرية دعامة وملجأ الوطن الدنيوي. وفي ذلك الإطار رأى بن واجب الحكام أن يحافظوا على الدين القومي باعتباره ضمانًا للاتحاد وخادمًا للسياسة ووسيلة لصيانة تلاحم الدولة وعظمتها حتى ولو لم يؤمنوا به[48].

وفي مرحلة لاحقة، ومع تحدد قسمات هذا النموذج الجديد للدولة، اكتسب موقف تلك الدولة من الدين اسمًا ووصفًا هو «العلمانية».

لقد كانت المسيحية في أوروبا القروسطية تقوم على نظام تصنيفي مزدوج، فمن جهة هناك الثنائية بين «هذا العالم» والعالم الآخر، ومن جهة أخرى هناك الثنائية ضمن «هذا العالم» بين نطاق ديني ونطاق زمني. وتنتمي الكنيسة إلى العالمين، وتقوم بالتوسط بينهما. وتعني العلمنة المسار التاريخي الفعلي الذي انهار بموجبه تدريجيًا هذا النظام الثنائي ضمن «هذا العالم» كما انهارت بنى الوساطة المقدسة بين هذا العالم والعالم الآخر إلى أن اختفى ذلك التصنيف القروسطي بكامله واستبدل بأنساق جديدة من الهيكلة المكانية للنطاقين. ومن حينها أصبح هناك عالم واحد هو «هذا العالم»، العالم الزمني الذي يجد فيه الدين موقعه الخاص. ولئن كانت المملكة الدينية تبدو سابقًا كأنها الواقع الجامع الذي يحتوي بداخله المملكة الزمانية، فقد أضحى النطاق الزمني هو الواقع الجامع الذي يجب أن يتكيف معه النطاق الديني[49].

---

(48) شوفالييه المرجع السابق، ص247.

(49) خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة بكلية الآداب، جامعة البلمند، ص29 ـ 30.

ومن غير المعروف على وجه الدقة متى دخلت لفظة العلمانية في اللغة العربية، وكيف انتشرت في الكتابات السياسية والاجتماعية المعاصرة، وكان الكتاب - ولا يزالون - يدرجون على استخدام لفظة «مدني» في الإشارة إلى المؤسسات غير القائمة على أسس دينية. وإن كان يرجح دخول اللفظة للإشارة إلى ذات المحتوى في عشرينات القرن الماضي[٥٠]. ولا يزال الخلاف قائمًا حول أصل اشتقاقها اللغوي، أهو من العِلم فتكون عِلمانية أم من العالم، فتكون عَلمانية[٥١]. وإذا كان الاشتقاق الأول يتبع قاعدة اشتقاقية صحيحة لغويًا، فإن الاشتقاق الثاني هو الأصح دلالة على المضامين الفكرية والتاريخية للعَلمانية. ويرشح لذلك الفهم، المقابل اللغوي للفظة في أصولها الأوروبية، فهي في الإنجليزية Secularism المشتقة من اللاتينية Saeculum-التي تعني الجيل من الناس والتي اتخذت في اللاتينية الكنسية معنى يشير إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي وهي في الفرنسية Laicite المشتقة من الكلمتين اليونانيتين Laos؛ أي: الناس وLaikos؛ أي: عامة الناس من غير الأكليروس[٥٢].

ويمكن القول إن العلمانية - كاصطلاح فلسفي معبر عن نظرة الدولة الحديثة ومجتمعها ومفكريها للدين - مَثَّلت نقطة الالتقاء أو القدر المشترك بين عديد من الاتجاهات الفلسفية الغربية التي كان بعضها معاديًا للدين وبعضها غير مكترث به. ويتمثل ذلك القدر المشترك في القول باستقلالية الحقيقة المستمدة من العالم الدنيوي عن عالم الدين، وإمكانية تأسيس الحياة والرفاهية البشريتين عليه دون الاهتمام بعالم الآخرة أو تفسيراته. وفي مقابل الفكر اللاهوتي المتعلق بتفسير العالم الآخر، لا تهتم العلمانية بذلك العالم أو تفسيراته قاصرة تعاملها على العالم الذي نعيش فيه دون إبداء رأي، أو حجر على رأي بشأن العالم الأخروي. وتقدم العلمانية أساسًا للأخلاق مستقلًا عن العقيدة المسيحية؛ إذ ترى أن الأخلاقية الكاملة يمكن تحقيقها

---

(٥٠) د. عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ص١٧ - ١٨.

(٥١) المرجع السابق، ذات الموضع، وكذلك: د. محمد عمارة: الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٢ - ٨.

(٥٢) عزيز العظمة، المرجع السابق، ذات الموضع، وانظر كذلك: د. عبد العزيز صقر: الدين والدولة في الواقع الغربي، دار العلم للجميع، القاهرة، ١٩٩٥م، ص٥٣.

وتأسيسها على العوامل والقواعد العلمانية (الدنيوية) فقط، مثلما يمكن الاستعانة بالعناصر المعمارية المستخدمة في بناء المنزل دون الإشارة للمهندس الذي وضع تصميمه. ودون القطع بوجود هدى أو توجيه في مكان آخر خارج العالم الأرضي من عدمه، وتُقرر أن ذلك الهدى أو التوجيه لا يضيف شيئًا لما تسعى البشرية إليه من أهداف[٥٣]. وترجع جذور العلمانية ـ كنزعة فلسفية ـ إلى عصر النهضة والنزعة الإنسانية التي تطورت خلاله كرد فعل على المناخ الفكري المرتبط بالعقيدة والحياة الأخروية الذي كان سائدًا في القرون الوسطى، وتميزت باتجاهها إلى الاهتمام بالحياة الدنيوية ومنجزات الثقافة الإنسانية، ومن ثَمّ تطورت خلال العصور الحديثة بالارتباط بعديد من الاتجاهات الفلسفية التي غلب على بعضها معاداة المسيحية والدين عمومًا[٥٤]. وكان لأفكار كل من هوبز ولوك وليبنتيز وروسو ولسنج وفيورباخ وماركس تأثير فيها[٥٥]، وكذلك أفكار جيمس ميل وجيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل والفلاسفة الوضعيين[٥٦]. على أن إرساء مصطلح العلمانية وبلورة سماتها يرجع إلى هولي أوك وبرادلف، وكان أولهما من منكري الأديان بينما كان الثاني مؤمنًا[٥٧]. ويظهر تعريف العلمانية المنسوب إلى أولهما الحد الأدنى الذي يجمع أنصار العلمانية، سواء كانوا من المؤمنين من غير المؤمنين، فالعلمانية لديهم هي «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض»[٥٨].

واتخذت العلمانية مسارات متنوعة بتنوع المجتمعات المعلمنة، فكانت النزعة العلمانية أكثر جذرية في المجتمعات التي خلّفت دولتها انتزاعًا من سلطة الكنيسة الكاثوليكية عنها في البلدان التى سبق لها الخروج من هذه

---

(٥٣) Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edited by James Hastings, Vol X, New York 1920 P. 348 and onward.

(٥٤) Encyclopaedia Britannica, 15th Edition, Vol 26,p594.

(٥٥) د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص٩.

(٥٦) Encyclopaedia of Religion, ibid.

(٥٧) Ibid.

(٥٨) د. محمد جمال عثمان جبريل: العلمانية والنظام القانوني، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٣.

السلطة تحت راية الإصلاح الديني أو بالانتقال التدريجي إلى الدولة الحديثة، وفرنسا هي النموذج، سواءً من حيث السبق التاريخي أو من حيث الجذرية في عملية العلمنة، لتلك البلدان. وقد تعاقب على فرنسا اتجاهان في العلمانية، ساد أولهما في فترة الثورة وهو العلمانية الكفاحية أو الفلسفية، ثم أخذ يخلي مجال الصدارة للنمط الثاني، هو العلمانية القانونية. والعلمانية الكفاحية تتمثل في الاعتقاد بأن الدين يختلط بطبيعته بالظلامية وحظر حرية الاعتقاد، ومن ثَمّ يكون الهدف النهائي لها ـ حتى ولو لم يعبر عنه بشكل صريح ـ هو كبح أي تجلٍ للشعور الديني، وقد وَلّد ذلك نزعة الإلحاد الكفاحي التي سادت لدى ماديي القرن الثامن عشر، خصوصًا دولباخ وهلفسيوس[٥٩]. والوصول بالعلمانية إلى هذه الغاية يمكن أن يؤدي إلى «إلحاد الدولة»، ومن ثَمّ إرساء نظام تسلطي سالب للحريات، كما كان الحال في فرنسا في فترة من الفترات كما سنرى فيما يأتي من البحث.

ومع تراجع الطوفان الجارف للثورة الفرنسية، الذي لم يقتصر في جانبه المتعلق بالموقف من الدين على العداء للأكليروس، وامتد إلى العداء للدين في ذاته ومحاولة إلغائه، ومع نضج المفاهيم الفلسفية والسياسية، واكتشاف إحدى العلامات الفارقة للحضارات المتطورة وهي احترام خصوصيات الجماعات[٦٠]، أخذت تلك النزعة المعادية للدين مكانها للاتجاه الآخر، العلمانية القانونية. ومضمونها إعادة التأسيس العلماني للقانون دون أي عداء مبدئي حيال الأديان[٦١]، ودون نضال ضد رجال الدين حينما يقتصرون على أداء رسالتهم الروحية، مع التصدي لجنوحهم إلى محاصرة الدائرة الزمنية والمؤسسات العامة بهدف فرض نموذج معين من القواعد عليها. فالعلمانية القانونية تستدعي النضال ضد نزعة الهيمنة الأكليروسية وليس ضد الدين أو الأكليروس في حد ذاته، وتتسع للقول بأن بإمكان أديان من دون أكليروس ـ إذا افترضنا ذلك ـ أن تسعى لأن تفرض نفسها على الجميع عبر الاستيلاء على السلطة العامة، إذ تتصرف عندئذٍ كقوة سياسية يمكن التصدي لها

---

(٥٩) François Delafaye, Laïcité de Combat, Laïcité de droit, Hachette, Paris 1997, p. 73.

(٦٠) Ibid, p 73-74.

(٦١) Henri Pena-Ruiz: Dieu et Marianne Philosophie de la laïcité, P.U.F. Paris 1999, p 159-160.

بصفتها هذه. ووفقًا لذات التعريف، فإن أي قناعة أيديولوجية، دينية كانت أم غير دينية، يمكن أن تكون بمعنى ما إكليروسية إذا انطوت على نية اكتساح الدائرة الزمنية واستخدامها لفرض نفسها على الضمائر، بتعبير آخر، إذا انفصل جزء عن كامل الشعب «laos» متوخيًا تحويل قناعته الخاصة إلى إيمان قسري ملزم للجميع فهو ينخرط في مسعى إكليروسي، سمته المميزة هي إرادة السطوة والإكراه واغتصاب السلطة المدنية[٦٢]. وواضح من هذا التحديد للمثال الذي تنتصب ضده العلمانية القانونية، أنه يتسع لأفكار وأيديولوجيات غير دينية، وأن محتوى العلمانية موجه ضد ذلك المثال.

وفي ذات السياق، أكد فرديناند بويسون في قاموس التربية أن «الكلمة التي تتعارض اشتقاقيًا وتاريخيًا مع كلمة علماني ليست كهنوتي أو ديني أو راهب أو كاهن، بل هي كلمة رجل دين، فالإكليروس، رجال الدين، هم جزء من المجتمع يعدّ نفسه مختارًا بوجه خاص ومميزًا، ويعتقد أنه تلقى رسالة توجيه بقية البشر. الروح الإكليروسية هي زعم هذه الأقلية المسيطرة على الأغلبية باسم الدين. فالعلمانيون هم الشعب، هم الكتلة غير المميزة، هم كل الناس باستثناء رجال الدين. الروح العلمانية هي مجمل تطلعات الشعب، هي الروح الديموقراطية والشعبية»[٦٣].

إن العلمنة في الأصل لا تعني تخلي المجتمع عن ثقافته وقيمه وتراثه، وتبني ثقافة وقيم أخرى، ولكنها تعني تغيير الإطار الرمزي المرجعي الذي يتم على أساسه تنظيم القيم، وربطه بإرادة الإجماع المدني وليس بقرار تعسفي يتدثر بالعصمة الدينية. إنها لا تعني استبدال قيم بقيم أخرى ولكنها تعني علمنة القيم الاجتماعية ذاتها، وتحريرها من الجمود، وفتح أفق جديد لها يسمح بازدهارها وتجديدها، وأحيانًا بتجاوزها، فتظهر وكأنها قيم جديدة في حد ذاتها. وتحويل العلمانية إلى مذهب قائم بذاته؛ أي: إلى مصدر ومنبع قيم متميزة عن قيم المجتمع، لا يؤدي إلى العلمنة ولكن إلى الاستلاب الروحي ولا تتأتى علمنة الحياة الاجتماعية إلا بعلمنة العلمانية نفسها، وإعادتها إلى ما كانت عليه؛ كقاعدة إجرائية وليس كعقيدة منافية

---

(٦٢) Ibid., p 160-161.
(٦٣) Ibid., p 162.

لعقائد أخرى أو بديلة عنها[٦٤].

لقد أعادت العلمانية الدولة في المجتمعات الغربية إلى سيرتها الأولى في المسيحية: ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وأنهت حقبة من تاريخ الغرب الأوروبي قامت فيها الكنيسة الكاثوليكية بدور الدولة التي انتفى وجودها نتيجة ظروف تاريخية واجتماعية معينة، عبر صيغ متنوعة وجدت تعبيرها الأيديولوجي في الثيوقراطية أو نسبة السلطة الى الله والمطالبة بتخلي السلطة الزمنية عن موقع السيادة للسلطة الدينية.

وعبر اقتطاع حيز للعمل السياسي والسلطة الزمنية من هيمنة الكنيسة، أعاد الحكام والمفكرون الأوروبيون اكتشاف الدولة، فظهر نموذج الدولة القومية الحديثة، العلمانية، التي لا تعتمد على الدين لا في بنائها وتعيين حدودها، ولا في تأسيس شرعية سلطتها، ولا في تحقيق وحدتها السياسية وتجانسها الاجتماعي، ولا في بناء هيكلها القيمي، ولا في تشريعها الدستوري والقانوني، ولا في رسم سياستها الداخلية أو الخارجية.

٣٥ ـ وعادة ما يشار إلى معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨م على أنها نقطة البداية في ظهور القانون الدولي العام، وبالتالي تكريس الدولة الحديثة كوحدة التعامل في النظام الدولي والقانون الذي ينظمه؛ إذ كان غرب أوربا حتى ذلك الحين جموعًا متحررة من السلطتين الإمبراطورية والبابوية، نتيجة ظهور الممالك والإمارات المستقلة من جهة وتقسيم الإمبراطورية الجرمانية المقدسة من جهة ثانية، وظهور حركة الإصلاح الديني من جهة ثالثة. وكانت تلك المعاهدة نتيجة لأول مؤتمر أوروبي انعقد باتفاق الدول المشتركة فيه لتنظيم شئونها وحل المنازعات بينها. فظهرت الجماعة الدولية عبر التسوية بين تلك الدول جميعًا، الجمهورية منها والملكية كاثوليكية كانت أو بروتستانتية، ونُزع عنها نير السيادة البابوية، وفُتح الطريق نحو تحول الدول من وحدات إنسانية خالصة إلى وحدات إقليمية وهو الأمر الذي استقر نهائيًا مع بدايات القرن التاسع عشر[٦٥].

وعلى الرغم من أن معاهدة وستفاليا تضمنت حلًا لمشكلة التعايش بين

---

(٦٤) برهان غليون: الدين والدولة، مرجع سابق، ص٤١٠ ـ ٤١١.

(٦٥) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص٧٦٤.

البروتستانت والكاثوليك، فإن علمنة القانون لم تتحقق إلا مع القانون المدني النابوليوني، وإذا كان القديس توما الأكويني قد مهد السبيل أمام علمنة القانون برده الاعتبار إلى العقل الطبيعي كمصدر للمعرفة، مرتكزًا على حجج أرسطو، فإن الانشقاق الكبير في المسيحية الغربية كان هو العامل الفاصل في بدء عملية تحرر القانون من طابعه الديني، التي لم يبدأ الغرب في السير نحوها إلا في القرن السادس عشر. أما علمنة السلطة فقد كانت أبطأ وأكثر تأخرًا في الزمن، وليس من المبالغة القول: إن سقوط الصفة الدينية عن السلطة والقانون بصورة تامة ونهائية ظاهرة قريبة العهد وثورية للغاية على اعتبارهما (السلطة والقانون) ظلًّا ينهلان من معين الدين، ويستمدان منه هيبتهما لآلاف السنين. ولم تنقطع العلاقة بين الدين وكلٍّ من السلطة والقانون، التي شهدت على مر العصور تقلبات شتى، بصفة نهائية إلا قبل بضعة عقود من الزمن في الغرب[٦٦].

لقد مثّلت الدولة القومية الحديثة انقلابًا في علاقة الدين بالدولة. كانت الدول قبل ظهورها «دولًا دينية» بمعنى من المعاني، سواء أكان الحاكم إلهًا أم حاكمًا بأمر الله، أو كان الدين مبرر وجودها أو مصدر الشرعية والقانون فيها، وسواء أكان رجال الدين يمارسون السلطة فيها بشكل مباشر، أم يمثلون سندًا لصاحب السلطة، رغم ما يشهد به الواقع التاريخي من أن السلطة في تلك الدول على وجه العموم «استولت» على الدين واستخدمته لصالحها، أو تعايشت معه على أساس من تقسيم الاختصاصات ومناطق النفوذ.

وعلى خلاف الدولة القديمة والوسيطة التي كانت تقيم وجودها على أساس الدين، ويتمثل هدفها الأسمى في نصرته وصولًا إلى إقامة مدينة الله على الأرض، قامت الدولة الحديثة في نماذجها الأولى وفي سياقها المحدد في المكان والزمان؛ أي: في الغرب الأوروبي بدءًا من القرن الثاني عشر الميلادي، على الصراع ضد المؤسسة الدينية ومفاهيمها. وأقامت تلك الدولة وجودها ـ انطلاقًا من توسيع نطاق سلطة ملوكها على أرض الواقع، ثم من حيث المفاهيم في مرحلة لاحقة ـ على أساس مختلف هو المبدأ القومي

---

(٦٦) جورج قرم: تعدد الأديان، مصدر سابق، ص٢٤، ٢٥

القائم على العيش المشترك لأناس، (لا يفترض فيهم وحدة الدين أو المذهب) على إقليم محدد، تجمعهم المصلحة المشتركة ورابطة الاتحاد في ذلك الموطن؛ أي: المواطنة، في ظل سلطة واحدة، مركزة وفعالة. ومع تطور تلك الدول واتخاذها النظم الديموقراطية كأساس للحكم والإدارة أصبح لها سيد واحد هو القانون الذي يتساوى أمامه الأفراد، فكانت المساواة مبدئًا أساسيًا في دساتيرها، تؤسس عليه مجموعة من الحقوق والحريات للمواطنين الأحرار. وأصبحت قضية الدين قضية خاصة بكل مواطن وكل مجموعة من المواطنين يجمعهم معتقد ديني واحد. وأصبح الشأن العام يدار على أساس حرية الرأي والمعتقد والحقوق المتساوية لكل مواطن يحمل جنسية تلك الدولة وحقه في المشاركة في الشئون العامة للمجتمع (وهو ما عبَّر عنه شعار الثورة الفرنسية الذي أصبح شعارًا لكل الثورات الديموقراطية في العالم: الحرية والإخاء والمساواة) وليس على أساس العقيدة الدينية، وعلى أساس النظر إلى سلطة الدولة والإدارة كأداة لخدمة مجموع مواطنيها وليس لخدمة فكرة أو عقيدة. ومن ثَمَّ فقد انصب اهتمام الفكر السياسي والدستوري، بعد ترسيخ تلك الأفكار، على توضيح وترسيخ أفضل السبل لتناول تلك السلطة واستخدامها من أجل الصالح العام لمجموع المواطنين، أو لغالبيتهم.

ومع الدولة القومية الحديثة ـ وانطلاقًا من واحدة من أهم السمات التي ميَّزتها عما سبقها من دول على مسرح التاريخ، وهي الانتقال من تركيز الدولة على الأهداف إلى التركيز على آليات الحكم، واكتساب تلك السمة كامل أبعادها مع تطور نظم الحكم في تلك الدولة نحو الديموقراطية التي كرست النظر إلى آليات الحكم كقيمة عليا للدولة عوضًا عن النظر إلى أهداف عليا ـ تحول الدين إلى قضية خاصة، تتولى الدولة وضع الحدود للمجال الذي يحق له التحرك فيه. لقد تحول الدين ـ بشكل معلن ـ مع هذه الدولة من الفاعل الرئيسي إلى مجال خاضع لسلطة الدولة.

وعلى ذلك، فإن الدولة القومية الحديثة في نموذجها الأصلي دولة لا تعتنق دينًا يحكم منطقها نفسه ويحكم الأساس الذي تقيم عليه وجودها. مع التسليم بأن سلطة الدولة الحديثة، التي لا تقبل منازعًا في سيادتها على إقليمها، العلمانية بطبيعتها والتي تفترض الحرية الفردية والمساواة بين

مواطنيها، لا تمتد إلى الوجدان والضمير وما يستقر فيه من المعتقدات، ولكنها تمارس سلطتها على التعبيرات الخارجية عن المعتقد، وتحديدًا على النشاطات الجماعية والمؤسسات التي تقوم عليه.

لقد كانت الدولة القومية الحديثة (L'état-nation) الصيغة التي اهتدت إليها مجتمعات غرب أوروبا لحل إشكاليات ووضع قواعد العيش المشترك لسكانها في زمان ومكان محددين، وكان لنموذج تلك الدولة مجموعة من السمات المميزة، التي حاولنا أن نبين مدى الترابط فيما بينها، وأن نثبت أن كلًا منها تستدعي الأخرى، ويصعب الأخذ ببعضها دون البعض. وتمكنت تلك الدول، بما أتاحه لها حسن تنظيم أمورها وفق تلك القواعد من إمكانات ضخمة، وما فتحه ذلك لها من آفاق للتطور، من فرض هيمنتها على العالم بأسره. ومن خلال هذه الهيمنة انتقل نموذجها «الدولة القومية الحديثة» إلى أرجاء المعمورة. ولم يكن سلوك ذلك الطريق حتمًا مقضيًّا على شعوب الأرض، ولا كان إدخال طرائق التنظيم الحديثة مؤديًا بالضرورة إلى إسقاط خصوصيات المجتمعات التي انتقل إليها ذلك النموذج للدولة. فمع انتقال هذا النموذج إلى مجتمعات أخرى لم تمر بذات مراحل تطوره في «بلد المنشأ» جرت أقلمته مع الواقع الاجتماعي والتاريخ الخاص لكل من تلك البلدان. وأدى ذلك، ولا سيما جوانبه المتعلقة بالقانون، وعلاقة الدين بالدولة، إلى إشكاليات ناتجة عن تلاقح الثقافات والأنظمة القانونية. وصاغت الدول القديمة المحدثة حلولها لتلك الإشكاليات في نظمها الدستورية، عندما سعت إلى إعادة تنظيم أركانها من أرض وبشر وسلطة في صورة إقليم وشعب وسلطة مؤسسة، على غرار الدول الأوروبية، وهو ما نتناوله على امتداد صفحات هذه الرسالة.

الباب الأول

مكانة الدين في النظام الدستوري المصري والنظم المقارنة

مكانة الدين في النظام الدستوري المصري والنظم المقارنة

انتهينا في الباب السابق إلى أن الدولة القومية الحديثة قد وضعت الدين في إطارها بعد أن كان يمثل إطارًا لكل شيء، وأن سلطة الدولة التي لا تعلوها سلطة قد تجلت مع هذا النموذج للدولة في اختصاصها بوضع القاعدة القانونية. وكان من شأن ذلك عدة أمور، منها وجود مؤسسة بشرية، مختصة بالتشريع، ومنها أن أية قاعدة قانونية ـ ولو كانت مصادرها سابقة على وجود الدولة الحديثة ـ لا بد من أن تحظى بموافقة واعتراف الدولة.

وعرفت الدولة الحديثة ـ إن لم يكن في أصل نشأتها ففي تطورها اللاحق ـ النظام الدستوري؛ أي وجود مجموعة من القواعد المُنظِّمة لأسس وجود الدولة والمبينة لتركيب السلطات فيها وحقوق مواطنيها، هي الأعلى مرتبة في تدرج القواعد القانونية، أيًا ما كان موضع ورود تلك القاعدة الأعلى، سواء كان في الوثيقة الدستورية أو في غيرها من القوانين المكملة للدستور أو في العرف الدستوري[1].

لقد سارت الدولة في طريق طويل انتهى بأن انفصلت إرادة الحاكم عن إرادة الدولة، وأصبح الحاكم مجرد معبر عن هذه الإرادة، وهو لا يعبر عن هذه الإرادة تعبيرًا مزاجيًا، بل يمارس وظيفته وفق قواعد محددة سلفًا، وكان ذلك أحد وجوه تبلور الدولة كمؤسسة؛ أي تنظيم مستمر له إطار قانوني يستند إليه، وعاملون يمارسون اختصاصات المؤسسة وفقًا للإطار الذي

---

(1) د. يحيى الجمل، د. أنور رسلان: القانون الدستوري والنظام الدستوري المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٩ ـ ١٩.

تحدده القواعد المنشئة لها؛ أي القواعد الدستورية[٢].

واتخذت دساتير الدول الحديثة ـ التي تنظم سلطاتها ذات المصدر الدنيوي، وتبين حقوق القاطنين على إقليمها على أساس رابطة المواطنة، وليس الدين ـ سمتًا ديموقراطيًا متصاعدًا. ومع مسيرة التاريخ أصبح القول بالدولة الحديثة والديمقراطية يتضمن القول بالعلمانية بمعنى حياد الدولة تجاه الأديان، والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن اختلاف دياناتهم، على اعتبار أن الرابطة التي تجمع بين سكان هذه الدولة هي المواطنة (أي العيش المشترك على أرض واحدة) وليس الدين أو العرق، وعلى اعتبار أن المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن أصولهم ودياناتهم هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع. وتقاربت الصيغ المعتمدة في الدساتير بهذا الخصوص على الرغم من اختلاف المجتمعات في درجة نموها السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وحتى في أوروبا المسيحية التي ظهرت فيها الدولة الحديثة العلمانية، هناك تمايز بين العلمانية في البلدان الكاثوليكية التي كانت خاضعة لسلطان كنيسة روما، والبلدان البروتستانتية التي سبقت إلى الخروج ـ تحت دثار ديني ـ من هيمنة تلك الكنيسة. فالنزعة العلمانية في الأولى ـ التي ظلت لمدى أطول تحت سيطرة الكنيسة ـ أشد حدة والقطيعة مع الدين أعمق. ومع ذلك هناك محددات عامة للعلمانية تتمثل في مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع يعترف بتمايزاته الداخلية، بما يترتب على ذلك من اعتبار أمور الفكر والسياسة والمجتمع وتنظيمها العام أمورًا لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية للدين، ويضع الدين في إطار الاختيار الشخصي، حيث تكون الحريات الدينية من حرية اعتقاد وحرية ممارسة الشعائر للأفراد والجماعات، واحدة من الحريات الأساسية، ولا تستطيع أي من ملازماتها التشريعية أن تناقض الحقوق العامة القائمة على أسس علمانية[٣].

ويعدُّ الدستور علمانيًا إذا كانت الدولة تتأسس فيه وتعمل طبقًا لإطارٍ من

---

(٢) د. يحيى الجمل، القضاء الدستوري في مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٧.

(٣) د. عزيز العظمة، المرجع السابق، ص١٨.

القواعد الموضوعة من قِبَل سلطة أرضية تنتمي إلى هذا العالم. وتختلف هذه الدساتير العلمانية عن الدساتير التي تحتوي على ارتباطات عقائدية مسبقة ذات طابع ديني، تؤسس مشروعية الدولة على تلك الارتباطات العقائدية. وتأخذ الغالبية الساحقة من الدساتير الحديثة بالنظام الديمقراطي الذى يفترض فيه أن الشعب مصدر السلطة، وأن المواطنين سواءٌ في الحقوق والواجبات، والخضوع لسيد واحد هو القانون، وحماية الحقوق والحريات الأساسية دستوريًّا، والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مع وجود نظام يحقق التعاون والتوازن بينها، واعتماد المبدأ الانتخابي في تناول السلطة. فإذا لم تتوافر هذه المبادئ وافترض الدستور أن السلطة تستمد من جهة أعلى، فإن الدولة لا توصف عندئذٍ بالديموقراطية، وإنما بأوصاف أخرى مثل الثيوقراطية (إذا كانت الجهة العليا ذات طابع ديني)، أو الأتوقراطية (إذا كانت الجهة العليا حاكمًا مطلقًا)، أو الأوليجاركية (إذا كانت الجهة العليا عصبة من الحكام)، أو غير ذلك من صنوف الحكم الشمولي[1].

وكان أمرًا لازمًا أن يتضمن النظام الدستوري للدولة الحديثة تحديدًا لأسس علاقتها بالدين، بما هو عقيدة لمادتها البشرية من جهة، وبما قام به وعليه من مؤسسات من جهة ثانية، وبما هو مصدر للقاعدة القانونية من جهة ثالثة. وكان من الطبيعي أن تتباين مواقف الدول من الدين بحسب تطورها التاريخي وطبيعة الدين السائد فيها ومراحل تطور مؤسساتها الدستورية.

ويمكننا القول إن الغالبية الساحقة من الدول تتبع نموذج الدولة ـ الأمة ـ العلمانية من حيث الأساس، الذي تطور تاريخيًّا في غرب أوروبا وانتشر منها إلى العالم، بالنقل الطوعي حينًا وبإعادة الصياغة القسرية للبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية أحيانًا، مع «أقلمته» بما يتناسب مع تاريخ وواقع المجتمع الذي يتم إدخال هذا النموذج إليه.

وهناك نمطان رئيسان لصياغة العلاقة بين الدين والدولة على صعيد النص الدستوري:

---

(1) د. إبراهيم شحاتة: وصيتي لبلادي (النص الكامل)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٢٥٨، ٢٥٩.

أولهما: النمط الخاص بالدول التي اعتنقت العلمانية الصريحة ونصت دساتيرها على عدم اعتناقها دينًا معينًا، مع احترام جميع الأديان، ومن ثَمّ لم تسمح بوجود للدين في مؤسسات الدولة. ويعرف ذلك النمط تنظيمًا قانونيًا للمؤسسات الدينية في استقلال عن الدولة، في إطار من «التعايش السلمي» المتضمن الاعتراف بالشخصية القانونية للمؤسسات الدينية والطوائف على النحو الذي يمكن ملاحظته في فرنسا وألمانيا وبلجيكا واستراليا(٥).

وثانيهما: النمط الذي نجد فيه حضورًا للدين في دستور ومؤسسات الدولة والذي يضم - عدا عن الدول التي تعلن اعتناقها لدين معين - بعضًا من الدول العلمانية الغربية (نتيجة تراث تاريخي طويل كاليونان، أو تسوية الصراع بين الدولة والمؤسسة الدينية على نحو تصالحي كإنجلترا وإيطاليا وأسبانيا وبولندا)(٦)، وقد تلعب الاعتبارات الدينية دور القيادة في هذه العلاقة كما هو الحال في إيران، كما قد يكون للدولة الدور القائد كما هو الحال في مصر، بحسب الاعتبارات التاريخية، وقوة الدولة، وتطور مؤسسة الحكم.

ونتناول في هذا الباب دور الدين في النظام الدستوري للدول التي اتخذناها معيارًا استرشاديًا لدور الدين في الدولة، ومن ثَمّ في النظام الدستوري المصري، مقسمين إياه إلى ثلاث فصول، نلقي في أولها: نظرة عامة على تكوّن كل من الدول المشار إليها والخطوط العريضة لظهور وتطور نظامها الدستوري في علاقته بالدين. ونتناول في الثاني: النص الدستوري المحدد لعلاقة الدين بالدولة في كل من تلك الدول وفي مصر، وانعكاساته في نظم الدولة ومؤسساتها. وفي الثالث: الدين باعتباره مصدرًا للقاعدة القانونية في كل من تلك الدول وفي مصر.

---

(٥) International Academy of comparative Law, general report of XVth congress of comparative Law, "Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century", by Brunt Capparos, Bristol 1998, Broylant Bruxelles, 2000.

وكذلك: د. عبد العزيز صقر: الدين والدولة في الواقع الغربي، دار مكتبة العلم للجميع، الجيزة، ١٩٩٥م.

(٦) Ibid, p. 25-30.

الفصل الأول

الإطار العام لتطور علاقة الدول والنظم محل الدراسة بالدين

الإطار العام لتطور علاقة الدول والنظم محل الدراسة بالدين

لا نستطيع أن نفهم السبب وراء اختلاف المعالجات الدستورية لدور الدين في الدول محل الدراسة واختلاف حظوظ هذه المعالجات من النجاح دون أن نلقي نظرة على تاريخ علاقة كل من هذه الدول بالدين، وتطور مؤسساتها التي أضيفت إليها أو حلت محلها أو تراكبت معها نظم الدولة الحديثة وسماتها الخاصة فيما يخص العلاقة بين الدين والدولة، وهو ما نتناوله، بإيجاز شديد، في هذا الفصل من رسالتنا.

وينقسم هذا الفصل إلى مباحث أربعة نتناول في أولها: النموذج الفرنسي لعلمانية الدولة، باعتبار فرنسا النموذج الأول للدولة العلمانية، والدولة التي وصل فيها الفصل بين الدين والدولة لأقصى حدوده. وفي الثاني: النظام التركي باعتباره محاولة لتطبيق العلمانية الكاملة في بلد مسلم. وفي الثالث: النموذج الإيراني باعتباره محاولة لصياغة دولة دينية في العالم المعاصر. وفي الرابع: نلقي نظرة على علاقة الدين بالدولة المصرية في ظل الإسلام وحتى إدخال بنى الدولة الحديثة إليها وتبلور نظامها الدستوري.

المبحث الأول

النموذج الفرنسي لعلمانية الدولة

كان النظام الإقطاعي في أوروبا قرينًا لغياب مؤسسة الدولة، ولسيطرة الكنيسة على كل مظاهر الحياة كما ألمحنا آنفًا، كما كان تفكك ذلك النظام وحلول النظام الرأسمالي محله قرينًا لظهور شكلٍ جديد من هذه الدولة.

وكانتْ فرنسا هي النموذج الذي اقتفت أثره كثير من دول القارة الأوروبية، والعالم، في بلورة أفكار ومؤسسات هذا الشكل الجديد للدولة. كما كانت نموذجًا للفصل الصارم بين الدين والدولة وأكثر أشكال العلمانية حدة. ولدراسة النموذج الفرنسي في العلاقة بين الدين والدولة موضع خاص في رسالتنا؛ نظرًا لأن تحديث الدولة المصرية منذ عصر محمد علي قد ترسم خطى النموذج الفرنسي في هيكلة مؤسسات الدولة وإدارة شئونها من جهة، ونظرًا للأثر غير المنكور للقانون الفرنسي في القانون المصري من جهة أخرى.

٣٦ - يرتبط تاريخ العلمانية في فرنسا ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الدولة[1]. والبيِّن من استعراض تطور الدولة الحديثة في فرنسا أن العلمانية جاءت نتيجة مسيرة طويلة توطدت فيها بُنى تلك الدولة في مواجهة النظام الإقطاعي القديم من جهة وسلطة الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى. وأنها؛ أي العلمانية، كانت تتويجًا لتلك المسيرة التي اقتطعت فيها الدولة من الكنيسة حيزًا خاصًا تمارس فيه سلطتها، بل إنها طورت كنيسة وطنية مستقلة عن كنيسة روما وسطوتها العالمية، وخاضعة - في نفس الوقت - لسلطة الدولة الآخذة بتوطيد أركانها، في مسيرة يمكن رصد بداياتها في القرن الثاني عشر الميلادي.

(١) مارسيل غوشيه: الدين في الديموقراطية، ترجمة: د. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٤٩.

وخلال القرون من الثالث عشر إلى السادس عشر امتدت سلطة الملك الإقطاعي من مجاله المباشر «Isle de France» (التي كان يسودها بصفته سيدًا إقطاعيًا تنفذ سلطته إلى بقية المناطق من خلال تدرجات النظام الإقطاعي) إلى بقية أجزاء فرنسا الحالية. وتمت عملية التوسع تلك عبر الاستيعاب التدريجي للإقطاعات الكبرى التي نشأت على أنقاض الشطر الغربي من الإمبراطورية الرومانية، بوسائل تنوعت من التنازلات إلى المصادرات إلى العقوبات الموقعة على سادة بعض من تلك الإقطاعات. وخلال ذلك التطور أخذت الأجهزة الملكية، سيما المالية والقضائية، تبسط نفوذها على الوحدات الإقليمية الجديدة، حتى توصلت إلى دمجها في إطار سلطة ذات مركز واحد يتربع الملك على قمته. وتمت هذه العملية على نحو متدرج في ظل ملوك آل كابيه Les Capétiens وخلفائهم آل فالوا Les Valois وظهرت أبرز ملامحها في عهد فيليب الثاني (فيليب أوجست) Philippe Auguste II الذي حكم من ١١٨٠ حتى ١٢٢٣م(٢).

ومع تطور الملكية تطورت مبادئ الدولة المعبر عنها بـ«التاج»، إذ لم يكن لفظ الدولة مستخدمًا بعد. فاتخذ التاج على نحو تدريجي صفة مؤسسة مستقلة عن شخص شاغلها، واكتسبت القواعد التي تنظم سلطاته وتوارثه صفة قواعد قانونية ذات طبيعة خاصة فرضت نفسها حتى على الملك. فمنذ ذلك الحين فرّق فقهاء القانون بين قوانين الملك، تلك التي يستطيع الملك تعديلها وتعد نوعًا من التشريع العادي، وقوانين المملكة التي يتعين على الملك الخضوع لها وتعتبر قوانين أساسية. واستقرت منظومة انتقال التاج من السلف إلى الخلف في بدايات القرن الرابع عشر، فأضيف - في عام ١٣١٦م - إلى حق الوراثة والبكورة استبعاد النساء، وأضيف استبعاد الوراثة عن طريق النساء عام ١٣٢٨م. وفي النصف الأول من القرن الخامس عشر استقر مبدأ عدم قابلية التاج للتصرف، والذي كان يقضي بخروج حقوق وامتيازات التاج والأراضي التابعة له عن حرية الملك في التصرف وعدم جواز المساس بها. وبالتوازي مع ذلك ظهرت فكرة استمرارية التاج وديمومته، المعبر عنها بأن الملك لا يموت «Le Roi ne mort pas» فلم يعد

---

(٢) Henri Legohérel: Histoire du droit public français des origines au 1789, 2em édition, presses universitaires de france, 1991 pp 48-65.

التنصيب هو ما يصنع الملك، بل موت سابقه، تلك الفكرة التي يجسدها شعار «مات الملك، عاش الملك» وكان ذلك تعبيرًا عن ديمومة الدولة. لقد بات النظام السياسي الإقطاعي شيئًا يتعلق بالماضي، وزالت بصماته من على تلك الملكية التي أعيد تجميعها وتجديدها[٣].

وبالتوازي مع تفكك النظام الإقطاعي كانت هيمنة الإكليروس على المجتمع والدولة تتراجع بسبب صعود السلطة الملكية والاضطرابات الخطيرة التي هزت الكنيسة الكاثوليكية، وأدت إلى تفكك روابط الكنيسة الفرنسية بكرسي روما البابوي. ففي عام ١٣٠٣م دخل فيليب الجميل في مواجهة مع البابا بونيفاس الثامن كان محورها مدى أحقية السلطة الزمنية في اعتقال ومحاكمة أسقف متهم بالخيانة. وفي سياق تلك المواجهة جمع الملك ممثلي الطبقات الثلاث لمؤازرته وحصل على موافقتهم على عقد مجلس لمحاكمة البابا بونيفاس شخصيًا[٤]. وشكلت الحجج التي جرى تداولها في ذلك الصراع ـ والمستندة إلى أفكار «دولانية» «قومية» إذا جاز القول ـ القواعد الأول لمذهب فرنسي حمل فيما بعد اسم «الجاليكانية». كان من أبرز تلك الحجج التمييز بين السلطتين، الروحية والزمنية، وحق كل منهما في العمل داخل دائرتها الخاصة، واستقلالية الملك في الدائرة الزمنية، استنادًا إلى أن الملك ـ شأنه شأن البابا ـ يتلقى سلطته من الله مباشرة. وترتب على ذلك القول برفض أي تدخل للبابا في المجال الزمني للملك، وإقرار مبدأ عدم وجود أية سلطة تفوق سلطة التاج في مجاله السياسي[٥].

وفي عام ١٣٢٨م قُصر التعيين في القضاء الملكي على الموظفين المدنيين دون الإكليروس، وبدءًا من ١٣٨٠م سمحت الدولة إلى تضييق سلطات القضاء الكنسي، وتوسيع سلطات القضاء المدني. فاختص القضاء الكنسي بالجرائم التي تقع داخل الكنيسة وممتلكاتها فقط، وضيقت الدولة على الإكليروس بإلغاء امتيازات من يتزوجون منهم أو يمارسون التجارة،

---

(٣) P. garrison, ibid p.p. 300-306. Ellul ibid p.p. 354-157.

(٤) Ellul. Ibid p 305.

(٥) ibid p 309.

وأجيز إجبارهم على سداد الضرائب باستخدام القوة[٦].

وجاء الصراع داخل الكنيسة الرومانية، ليعزز التطور في ذلك الاتجاه. فقد شهدت تلك الفترة «الانشقاق الكبير»، ومع تصاعد الاحتجاجات في صفوف الإكليروس ضد السلطة البابوية اتخذ البابوات من «أفينيون» مقرًا بدلًا من روما اختيارًا من عام ١٣٠٩م، ووصل الأمر في عام ١٣٧٨م إلى حد انتخاب اثنين من البابوات أحدهما في روما والآخر في أفينيون. ولم يتيسر حل تلك الأزمة إلا بعد حوالي ٤٠ عامًا من خلال مجمع كنسي عقد في كونستانس عام ١٤١٧م بناءً على دعوة من الإمبراطور الألماني انتهى إلى خلع المتنازعين على اللقب، وانتخاب (بابا) جديد وإعادته إلى مقره في روما، فانتهى بذلك الانشقاق الكبير ولكن الاضطراب في الكنيسة استمر. فقد أسفرت قرارات ذلك المجمع عن إخضاع الكرسي الرسولي للمجمع المسكوني. وتأيد ذلك الاتجاه في مجمع آخر عقد في «بال» عام ١٤٣١م وأعلن بوضوح خضوع البابا للسلطة العقائدية الجماعية للأساقفة، وألغى الجزء الأكبر من الضرائب البابوية وقرر انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة من قِبل مجموع رجال الدين في مناطقهم، الأمر الذي زاد من ضعف سلطة الكرسي الرسولي[٧].

ولقيت تلك القرارات استقبالًا حارًا في فرنسا، وتبناها «سنودس» (مجمع) للأساقفة الفرنسيين عقد في بورج عام ١٤٣٨م. وأصدر الملك «مرسوم بورج» الذي تبنى تلك القرارات التي لم تكن - بطبيعة الحال - موضع ترحيب من البابا[٨]. وقرر المرسوم سريان ٢٣ قانونًا كنسيًا كان قد قررها مجمع «بال»، تضمنت، فضلًا عن تقرير أولوية المجمع على البابا، تقرير الدعوة إلى مجمع مسكوني كل عشر سنوات، وتخفيض الحقوق المالية للبابوية إلى أدنى حد من خلال إلغاء الضريبة السنوية التي كانت تجبى لصالح روما «Les Annates»، وتقليص سلطة البابا في التعيينات، وتقليص اختصاصاته القضائية. وفتح المرسوم الباب لتدخل الملك في شئون الكنيسة

---

(٦) Ibid p 309.

(٧) Philippe Sueur: Histoire du droit public français XV-XVIIIe siècle, presse universitaire de France, Paris 1989 p 424-425.

(٨) garrison, ibid p 213-217.

من خلال تقرير أحقية الملك وأعيان المملكة ـ من خلال الانتخابات للمناصب الكنسية ـ في أن يوصوا ببعض المرشحين. وعلى الرغم من تعدد المرات التي ألغي فيها هذا المرسوم وأعيد العمل به، فقد ظل حتى عام ١٥١٦م يمثل أساس العلاقة بين التاج الفرنسي والكرسي البابوي[٩].

ففي ذلك العام (١٥١٦م) وعلى خلفية احتياج الملك فرانسوا الأول (١٥١٥ ـ ١٥٤٧م) لمساندة البابا في سياساته الأوروبية، وتطلع الأخير إلى استعادة بعض سلطاته، وإعادة الاعتبار لمبدأ وحدة الكنيسة الكاثوليكية، عقدت بينهما معاهدة بولونيا لتحل محل مرسوم بورج على الرغم من معارضة محكمة باريس العليا (البرلمان) والجاليكانيين (الإكليروس الفرنسي). وأعطت تلك المعاهدة الملك السيطرة على اختيار كبار رجال الكنيسة في فرنسا، فمثلت خطوة أخرى في اتجاه سيطرة الدولة على الكنيسة، مع تغيير التركيب الاجتماعي لكبار رجال الإكليروس، إذ اقتصر الاختيار الملكي على النبلاء[١٠].

٣٧ ـ انطلاقًا من ذلك الوضع استمر التاج الفرنسي في تعزيز سيطرته على الكنيسة الفرنسية من خلال الاحتكار الفعلي لتعيين الأساقفة ورؤساء الأديرة، وتوسيع حصته في دخل الأسقفيات من خلال استئثار التاج بالحقوق المقررة للأسقف المتوفى أو المستقيل خلال فترة شغور المنصب.

وشملت السلطة الملكية المطلقة للويس الرابع عشر (١٦٤٣م) الكنيسة الفرنسية ضمن ما شملت، فاستمرت الدولة في استيعاب الكنيسة من خلال عدة وسائل، أولها: إخضاع التشريع الكنسي لسلطة الدولة من خلال اشتراط حصول قرارات البابا وفتاواه على موافقة الملك قبل نشرها ونفاذها في المملكة، واشتراط تسجيلها ـ كما كان الحال فيما يتعلق بقرارات المجامع الكنسية ـ لدى المحاكم العليا (برلمان باريس أولًا ثم برلمانات المناطق في مرحلة لاحقة). وكانت البرلمانات تمارس ـ من خلال ذلك التسجيل ـ رقابة على مجمل التشريعات المطبقة في فرنسا. وتمثل ثاني تلك الوسائل في وضع الإكليروس تحت رقابة الدولة، فلم يعد يوسع المجامع الوطنية أو

---

(٩) gardiens, ibid p 215-217.

(١٠) ibid p 426-427.

مجامع المقاطعات أن تجتمع دون موافقة الملك. ومارس الملك ـ باسم واجب حراسة الكنيسة ـ نوعًا من الوصاية على الهيئات الدينية. فإلى جانب الموافقة على عقد المجامع كان يراقب انتخاباتها، ويمارس نوعًا من السلطة التأديبية لإصلاح تجاوزات رجال الدين، كما كان يشرف على التصرف في العقارات التي تم الحصول عليها من غير طريق الهبة. وتجاوز لويس الرابع عشر الدائرة الزمنية إلى الدائرة الروحية، فنصّب نفسه مراقبًا للعقيدة، فدفع البابا إلى إدانة النحل الجنسينية رسميًا في سياق سعيه لاستئصالها. وكانت ثالثة تلك الوسائل: تقليص سلطات البابا وفرض مزيد من القيود عليها، من خلال تعزيز الاستقلال «القومي» للكنيسة الفرنسية «الجاليكانية» الموضوعة تحت حماية ملك فرنسا، فلم يعد البابا قادرًا على أن يحل الفرنسيين من قسم الولاء للملك الفرنسي، وبالتالي لم يكن موظفو الملك معرضين لتلك العقوبة بسبب أعمالهم، ولم يعد البابا قادرًا على جباية أي ضرائب على أموال الكنيسة دون موافقة الملك. وفي مجالات الأسرة والمواريث خضعت سلطات البابا لذات التضييق، وكذلك في مجال العقاب إذ لم يعد باستطاعة البابا العفو عن شخص، مدنيًا كان أم رجل دين، في حال الحكم عليه بعقوبة. وخضع مبعوثو البابا (القاصدون الرسوليون) لسلطات الملك، فلم يعد باستطاعتهم ممارسة سلطاتهم في تنفيذ ما أوفدهم البابا من أجله إلا بعد موافقة الملك، والتحقق من التفويض الممنوح لهم، وأدائهم قسمًا بألا يستخدموه إلا وفق إرادة الملك. ولقد أدت تلك القواعد التي تكرست نهائيًا في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نشأة «نظام عام» كنسي تمثل الدولة المرجعية العليا فيه، ويعدُّ بموجبه الملك رئيسًا خارجيًا للكنيسة أو «أسقفًا من الخارج»(١١).

وفي مارس ١٦٨٢م، وبدعوة من لويس الرابع عشر عقدت جمعية لإكليروس فرنسا صدر عنها «إعلان إكليروس فرنسا بخصوص السلطة الكنسية والسلطة العلمانية» والذي مثل مرحلة مهمة في علاقة الكنيسة بالدولة. وأجمل ذلك الإعلان أسس «الجاليكانية» في أربع مواد تنص الأولى منها على أن السلطتين مستقلتين «لا يخضع الملوك في السلطة الزمنية لأية سلطة

(١١) Baster, Ibid 432-434.

كنسية» ولا يستطيع البابا أن يخلعهم، لا بصورة مباشرة ولا بأن يحل رعاياهم من قسم الولاء لهم. وأكدت المادة الثانية امتلاك البابا «نائب يسوع المسيح» سلطة كلية في المجال الروحي مع مراعاة القاعدة التي تقررت في مجمع كونستانس عام ١٤١٧م والقاضية بأولوية المجمع المسكوني على البابا في ذلك المجال، وذكرت المادة الثالثة بوجوب الالتزام تجاه البابا بالقوانين الكنسية المستوحاة من الله، والالتزام في ذات الوقت بالقواعد والأعراف والقوانين المعمول بها في مملكة فرنسا. وأشارت المادة الرابعة إلى أن البابا «مع اختصاصه بالجزء الرئيسي من مسائل العقيدة، ومع أن مراسيمه تشمل كل الكنائس، فإن قراراته لا تكون محصنة إلا إذا أضيفت إليها موافقة الكنيسة». وحول لويس الرابع عشر تلك المواد الأربع إلى قانون صدر في ٢٢ مارس ١٦٨٢م وسجلته على الفور محكمة باريس، وحظر ذلك القانون على جميع الرعايا الدعاية ضد إعلان الإكليروس، وأوجب تدريسه في كليات اللاهوت والحقوق، كما قضى برسوب الطلاب الذين لا يدافعون عنه في أطروحاتهم(١٢).

لقد كانت الجاليكانية تعبيرًا عن مفهوم كنيسة وطنية متوافقة مع الدولة الحديثة الناشئة في فرنسا ومن ورائها كل أوروبا، كنيسة مندمجة في تلك الدولة الناشئة ومستقلة بالكامل عن سلطان روما، وهو الأمر الذي بشّر به عديد من الكُتّاب السياسيين مثل مكيافيللي وهوبز وروسّو.

٣٨ ـ استكملت الدولة القومية الحديثة وجودها في فرنسا واضعة الدين ـ في علاقته بالسلطة السياسية والقانون ـ في حيز محدد، وساعية إلى تأسيس وجودها على أسس مغايرة للعقيدة الدينية، رغم استمرار الملوك في الاستناد للحق الإلهي المقدس. واستمر التطور التاريخي للمجتمع والدولة الفرنسيين نحو صياغة أشكال جديدة للنظام السياسي والاجتماعي، فكانت الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩م علامة كبرى على طريق ذلك التطور، ليس في فرنسا وحسب بل في العالم بأسره وفي التاريخ الإنساني عمومًا. لقد وضعت تلك الثورة ـ عبر مسيرة طويلة من التقدم والانتكاس ـ حدًا للنظام الملكي المطلق؛ لتقيم مكانه نظامًا جمهوريًا ديموقراطيًا، وأطاحت

---

(١٢) Sueur: Ibid p 434-440.

بالمجتمع الطبقي القديم بما كان فيه من امتيازات قانونية وسياسية ومالية لطبقتي النبلاء ورجال الدين، ورفعت شعارات الحرية والإخاء والمساواة المتوافقة مع مصالح الطبقة البرجوازية الجديدة ونمط الإنتاج الرأسمالي المرتبط بها[١٣].

وتحتل النهضة الفكرية المميزة للقرن الثامن عشر المعروفة بفلسفة الأنوار مكانًا مميزًا بين العوامل العديدة التي كانت وراء احتداد أزمة النظام القديم وقيام الثورة؛ إذ شهد ذلك القرن ـ ولأول مرة منذ أن سادت المسيحية الغرب الأوروبي ـ إعادة طرح مسألة الدين والعقيدة على صعيد فكري وفلسفي، فقد طرح الفلاسفة والمفكرون المسألة على بساط البحث، ناظرين للعالم الأرضي كدارٍ قرارٍ وليس مجرد تهيئة للعالم الآخر، واعتبروا أن من الممكن تحقيق السعادة الحقة فيه. لقد كان دعاة المدينة الأرضية هؤلاء يصطدمون بمدينة الرب المسيحية ـ التي كان توصيفها وبيان السبيل إلى تحقيقها الموضوع الأثير لمفكري العصور الوسطى ـ بعنف وبوضوح وأمام أوسع جمهور ممكن[١٤].

وكان لهذا التطور المهم على الصعيد الفكري نتائجه في المجال السياسي والقانوني. فتضمنت المادة العاشرة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م النص على حرية المعتقد، بقولها: «لا يجب أن يلاحق أحد بسبب آرائه، حتى الدينية، شريطة ألا يؤدي التعبير عنها إلى الإساءة إلى النظام العام الذي يقره القانون»[١٥]. ولم يقف رجال الدين، سيما المراتب الدنيا منهم، موقفًا معاديًا من الثورة في بداياتها، بل صوتت أغلبية الثلثين من المراتب الدنيا وخُمس المراتب العليا منهم في ١٩ يونيو ١٧٨٩م لصالح الانضمام إلى «دولة الشعب»؛ أي الدولة بدون النبلاء والأكليروس. وخلال الشهور التي تلت ذلك شارك رجال الدين

---

(١٣) د. يحيى الجمل: حصاد القرن العشرين، مرجع سابق، ص٥٦ ـ ٦٤.

(١٤) بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ترجمة: د. محمد غلاب، الطبعة الثانية، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥م، الجزء الأول، ص٥٩ ـ ٦١.

(١٥) Brigitte Basdevant-Gaudemet: Droit et Religions en France, a study presented to the 15th International Congress of comparative law, Bristol 1998, publications of the International Academy of comparative law, Bruylant, Bruxelles, 2000, p 126.

في الاحتفالات التي عمت فرنسا بمناسبة سقوط الباستيل، وكانوا يباركون رايات الحرس الوطني، جيش الثورة الجديد[16]. لكن الصدام الأول لم يتأخر كثيرًا، فقد وجدت الجمعية الوطنية نفسها مضطرة، في مواجهة الأزمة المالية الخانقة، إلى مصادرة أملاك الكنيسة ورجال الدين. فأوجب مرسوم صدر في ٢ نوفمبر ١٧٨٩م مصادرتها وبيعها مع إصدار سندات آجلة مسحوبة على الخزانة العامة بما يعادلها تلك القيمة «Les Assignats». ونتيجة لذلك أصبحت الكنيسة عاجزة عن دفع رواتب موظفيها وعن مباشرة أنشطتها الاجتماعية. وهو أمر كان ينبغي البحث له عن حل يتناسب مع اتجاهات الثورة. فأقرت الجمعية الوطنية قانون «الإكليروس المدني» في يوليو ١٧٩٠م وبمقتضاه أصبح الإكليروس موظفين لدى الأمة تلتزم الحكومة بدفع مرتباتهم، على أن يكون تعيينهم في جميع الدرجات بالانتخاب من الدرجة الأدنى للدرجة الأعلى. وتعين على كل منهم أن يؤدي القسم الآتي قبل ممارسة مهامه: «أقسم بالله أن أكون مخلصًا للشعب وللقانون وللملك وأن أحافظ بكل قوة على الدستور الذي أقرته الجمعية ووافق عليه الملك» وبذلك تم تأميم الإكليروس بعد تأميم ممتلكاته، وأصبحت الوظيفة الدينية مهنة مدنية[17].

أدان البابا «بيو السادس» قانون الإكليروس المدني كما أدان مبادئ الثورة. ورفض الأساقفة وهم الرتبة الأعلى في الكنيسة الفرنسية - في شبه إجماع - أداء القسم بينما وافق عليه ٥٤٪ من المستويات الأدنى. ومنحت حكومة الثورة مهلة للممتنعين عن أداء القسم حتى خريف ١٧٩١م. وفي الثاني من نوفمبر أقرت الجمعية مرسومًا يمنح من لم يؤد القسم مهلة ثمانية أيام وإلا وجب عليه ترك موقعه. ورد الملك مشروع القانون إلى الجمعية وأدى ٧٠٪ من رجال الدين القسم، وفي ٢ مايو ١٧٩٢م قررت الجمعية نفي رجال الدين المتمردين، واعترض الملك على ذلك مرة أخرى[18].

عقب سقوط الملكية وإعلان الجمهورية، أقرت الجمعية في ٢٦

---

(١٦) حسين عبد القادر: فرنسا والأديان السماوية، منشورات مركز العالم العربي، باريس، ١٩٩٨م، ص٢٥.

(١٧) تاريخ الحضارات العام، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص٤٢٩ - ٤٣٨.

(١٨) المرجع السابق، ص٤٣٨ - ٤٣٩.

أغسطس ١٧٩٢م قانونًا يعرض على رجال الدين اختيارات ثلاثة: إما أداء القسم المذكور آنفًا أو مغادرة فرنسا فورًا أو التعرض للاعتقال. وفي الأسابيع الأولى من سبتمبر غادر فرنسا ما بين ثلاثين إلى أربعين ألف رجل دين، وقتل ١٩١ كانوا معتقلين فيما عرف بـ«مذابح سبتمبر». وفي غضون ذلك كانت الجمعية، في العشرين من ذات الشهر، قد صوتت لصالح تشريع يبيح الطلاق. وانضم المتقيون من رجال الدين إلى النبلاء في الثورة المضادة التي اندلعت عام ١٧٩٣م، فتزايد العداء لرجال الدين بما فيهم من سبق لهم أداء القسم المشار إليه. وعلى الرغم من أن دستور العام الثاني للثورة نص على حرية ممارسة العبادات والشعائر الدينية، فقد شكلت في أكتوبر من ذات العام (١٧٩٣م) حكومة السلامة الوطنية التي نُظمت في ظلها، ما بين أكتوبر ١٧٩٣ وأبريل ١٧٩٤م، حملة شعواء استهدفت القضاء على المسيحية والدين بوجه عام[19]. وفي ذلك الإطار قررت الجمعية تقويمًا جديدًا يبدأ من العام الأول للثورة ويضع أسماء جديدة للشهور التي قسمت إلى ثلاثة عشرات من الأيام بدلًا من أربعة أسابيع، وألغيت الأسماء المسيحية للأماكن، وأنزلت أجراس الكنائس وصهرت وصنعت منها المدافع، وسارت مظاهرات في باريس والأقاليم أغلقت خلالها الكنائس وحُطمت تماثيل القديسين وأحرقت كراسي الاعتراف. وبموجب قرار صادر في ١٧ «فلوريال» أقرت، تجاوبًا مع دعوات بعض الفلاسفة، عبادة «الكائن الأسمى» كإله مجرد عن الأديان المعروفة، خلق الكون ووضع فيه قوانينه المحركة وكف عن التدخل فيه منذ ذاك، وظهرت أعياد جديدة وهياكل وشهداء جدد في عملية تمجيد للقيم الإنسانية لهذا المجتمع الجديد وإحاطتها بهالة من القداسة[20].

هدأت الحملة ضد الدين المسيحي ورجاله مع سقوط روبسبير في يوليو ١٧٩٤م وانتهاء عهد الإرهاب، وبدأت الأمور تتجه نحو نوع من الاعتدال. فصوتت الجمعية في سبتمبر من ذات العام على مرسوم نصَّ على أن «الجمهورية لا تمول أي دين ولا تدفع رواتب رجال الدين» وفي ٢١ فبراير ١٧٩٥م صدر قانون ينص على حرية الاعتقاد وعلى الفصل بين الدين

(١٩) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص٢٩ - ٣٠.

(٢٠) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص٣٠ - ٣١، وكذلك: تاريخ الحضارات، مرجع سابق، ص٤٧.

والدولة، التي التزمت بألا تفرق بين مواطنيها بسبب علاقتهم بكنيسة روما، وبأن تتعامل مع المواطنين كافة بحسب التزامهم بالقانون، مع استمرار امتناعها عن دفع رواتب رجال الدين[٢١].

ومع وصول نابليون بونابرت المدرك لأهمية الدين باعتباره شرطيًا للأرواح ومفتاحًا للسلام الاجتماعي إلى الحكم، أمكن الوصول إلى حل تمثل في توقيع معاهدة ١٥ يوليو عام ١٨٠١م مع البابا بيوس السابع التي نصت مقدمتها على أن الدين المسيحي يعدُّ دين الأغلبية العظمى من المواطنين الفرنسيين وسمحت نصوصها بوقف نزعة الغلو الهادفة إلى إلغاء الدين كلية. ولم يسمح ذلك الحل للمسيحية بأن تستعيد وضعها كدين للدولة، ولكن المعاهدة كرست وعلى نحو نهائي ومعترف به من طرفيها مسألة فصل الكنيسة عن الدولة واستقلال الدولة بمجالها السياسي عن كل سلطة دينية. فنصت مادتها الأولى على تنظيم الممارسة العلنية للعبادات «على أن يتم الالتزام بالأنظمة الأمنية التي تراها الحكومة ضرورية للسكينة العامة». ونصت بقية بنودها على وضع الكنائس مرة أخرى تحت إدارة الأساقفة وعلى أن يعين القنصل الأول (نابليون) الأساقفة ويمنحهم البابا التنصيب الكنسي، وأن يؤدي هؤلاء يمين الولاء للدولة، وعلى سيادة الدولة المطلقة فيما يتعلق بالقانون المدني والأحوال الشخصية، وأن تعامل الدولة الكنائس كمؤسسات عامة خاضعة لرقابتها فيما يتعلق بميزانياتها، وأن تمنحها - عند الضرورة - مساعدات مالية تعينها على القيام بواجباتها في المسائل الاجتماعية والتعليمية[٢٢].

وقد جرى استكمال المعاهدة البابوية بواسطة قانون أساسي (articles organique) من ٧٧ مادة، طبقته الحكومات الفرنسية المتعاقبة - على امتداد القرن التاسع عشر -، ولم تقبل به كنيسة روما أبدًا، وتضمنت مواده تنظيمًا للعلاقة بين الكنيسة الدولة بما يسمح للسلطات المدنية بأن تمارس رقابتها على رجال الدين وعلى سير الحياة الدينية. وتضمن، فضلًا عن ذلك، ٤٤ مادة تتعلق بتنظيم قيام الكنائس البروتستانتية بدورها على نحو يماثل تنظيم

(٢١) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص٣١.

(٢٢) Brigitte Basdevant-gaudemet, ibid, p 127.

وكذلك: حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص٣٧ - ٣٩.

العبادة الكاثوليكية. أما وضع الديانة اليهودية فجرى تنظيمه بواسطة ثلاثة مراسيم صدرت عام ١٨٠٨م بطريقة مشابهة. وكان وضع تلك الديانات طيلة القرون السابقة يدور ما بين الإنكار والتسامح.

وقد أكملت نصوص أخرى تلك المجموعة من القوانين، موضحة الوضع القانوني للقائمين على أمر العبادات والرواتب المخصصة لهم، فضلًا عن الوضع القانوني للممتلكات العقارية والمنقولة المخصصة لأغراض دينية. وعهدت بالإشراف عليها إلى المجالس المحلية (البلديات) التي وضع مرسوم ٣٠ ديسمبر ١٨٠٩م أسس تنظيمها وصلاحياتها[٢٣].

لقد حسمت المعاهدة والقرارات المشار إليها كثيرًا من نقاط الصراع بين الدولة والكنيسة وسمحت باستقرار الوضع طيلة القرن التاسع عشر، عبر إجبار الكنيسة على التقوقع في عالمها الخاص. ومع ذلك استمر كل من الطرفين ـ الدولة والكنيسة ـ في محاولة تحسين مواقعه طوال ذلك القرن، في إطار من تعاقب الحكومات المعادية للكنيسة الكاثوليكية والمؤيدة لها.

وانطلاقًا من مَلَكية يوليو ١٨٣٠م، جرى اعتبار أنصار النظام التقليدي مدافعين بشكل مطلق عن قوى الإكليروس؛ وبالمقابل، جرى اعتبار أنصار النظام جديد، والقوى المتنوعة لثورة عام ١٧٨٩م، معارضين عنيدين للكنيسة الكاثوليكية وإكليروسها. ونتيجة لذلك، أصبح الوضع القانوني للدين مجالًا للتجاذب السياسي. وغداة هزيمة فرنسا أمام ألمانيا عام ١٨٧٠م، أعلنت الجمهورية، ولكن الحكومة كانت في أيدي رجعيين هادفين إلى إعادة الملكية، فعمدوا، من عام ١٨٧٠ إلى عام ١٨٧٧م، إلى تعزيز النظام المستند إلى الكنيسة والقيم التقليدية، وحين استقر الجمهوريون في السلطة اعتبارًا من ١٨٧٩م احتل العداء للإكليريكية واجهة برنامجهم السياسي، انطلاقًا من اعتقادهم أن مجرد وجود النظام الجمهوري يتعارض مع الإبقاء على كنيسة تحتفظ بنفوذ واسع في الحياة الاجتماعية. وفي هذا الإطار صدرت قوانين متنوعة لقيت في حينها اعتراضات حادة من قبل الكنيسة، ولا يزال معظمها ساري المفعول حتى الآن، ومنها القانون حول علمنة الأماكن العامة والمقابر عام ١٨٨١م، وقانوني عامي ١٨٨٢، ١٨٨٦م حول علمانية

(٢٣) Brigitte Basdevant-Gaudemet, Ibid, 128-129.

المدرسة، والقانون حول نظام الجمعيات والرهبانيات عام ١٩٠١م[٢٤].

وفي عام ١٨٩٤م اتهم ضابط يهودي بارز يدعى دريفوس بالتجسس لحساب ألمانيا وصدر عليه حكم بالعزل والنفي. ووسط حملة من تأجيج العداء لليهود تكشفت أدلة تثبت براءة دريفوس فانتصرت له جموع غفيرة من المثقفين متهمةً اليمين بعداء فئة من المجتمع بسبب دينها، ومطالبةً بالمساواة بين الأديان في ظل الجمهورية. وانقسم المجتمع بين أنصار دريفوس (الجمهوريين) وأعدائه (المصنفين كأعداء الجمهورية). وعندما تولت حكومة من تحالف أحزاب اليسار الحكم عام ١٨٩٦م أصدرت عفوًا عامًا عن دريفوس. وحُمِّلت الأديرة (التي كانت بمنأى عن الصراعات السابقة بين الكنيسة والدولة) أو «جيش الرهبان» بحسب اللفظ الشائع في حينها، المسئولية عن الاضطرابات المصاحبة لقضية دريفوس. وشرعت الحكومة في بسط سيطرتها على الأديرة من خلال إغلاق غير المرخص منها والاستيلاء على ممتلكاتها، استنادًا إلى قانون الجمعيات الجديد الذي كان يوجب على الأديرة الحصول على تراخيص غالبًا ما كانت الهيئات الإشرافية تمتنع عن منحها. وترادف ذلك مع أزمة بين الحكومة الفرنسية والفاتيكان أسفرت عن قطع العلاقات بينهما عام ١٩٠٤م[٢٥]. لقد مَثّلت قضية «دريفوس» تتويجًا للصراع المستمر منذ الثورة وأدت تداعياتها إلى إصدار قانون ١٩٠٥م الذي وضع الصياغة النهائية للعلاقة بين الكنيسة والدولة، والذي سنعرض له في موضعه في الفصل الآتي.

---

(٢٤) Brigitte gaudemet, ibid.

(٢٥) حسين عبد القاهر، المرجع السابق، ص٤٠ - ٤٢.

المبحث الثاني

التجربة التركية للعلمانية في بلد مسلم

لدراسة التجربة التركية مع العلمانية أهمية خاصة في رسالتنا. فقد كانت مصر ولمدة أربعة قرون جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، وانطبعت نظمها إلى حدٍّ بعيد بالطابع العثماني بحكم التبعية الإدارية والسياسية. وانطلقت كل من الدولتين في إدخالهما بنية الدولة الحديثة من نقطة بدء واحدة فيما يتعلق بالوضع الذي كانت تشغله النظم الإسلامية والشريعة كمصدر للقواعد المنظِّمة لحياة السكان. كما اتبعت كل منهما النموذج الفرنسي في تطوير نظمها ومؤسساتها. وإذا كانت الصياغة الدستورية والقانونيه لدور الدين في الدولة ونظمها قد اختلفت بين البلدين، فإن التشابه الشديد في بنية العلاقه بين الدولة والدين والإشكاليات التي تثيرها هذه العلاقة في البلدين، واختلاف النتائج باختلاف منهج المعالجة، هو ما يفرض إيلاء النموذج التركي ما يستحقه من اهتمام في هذه الرسالة.

٣٩ ـ أصبحت الإمبراطورية العثمانية، بسقوط دولة المماليك في مصر والشام واستيلاء السلطان سليمان القانوني على بغداد عام ١٥٣٤م، وارثة لبغداد والقسطنطينية معًا، وواحدة من أكبر الإمبراطوريات في التاريخ. وبسطت سيطرتها على أغلب ديار الإسلام لمدة أربعة قرون، وكان ذلك تتويجًا لعهود طويلة من سيطرة أعراق تركية مختلفة على الدولة الإسلامية بدءًا من استجلاب الخليفة العباسي المعتصم للجنود الأتراك لدعم سلطته في نهاية العصر العباسي الأول، مرورًا بالسلاجقة والمماليك. ومثّلت تلك الإمبراطورية مصهرًا أعيد فيه تجميع شعوب المنطقة في ظل سلطة مركزية قوية بعد أن توزعت لقرون على المجالات السلطوية لإمارات الاستيلاء التي ظهرت بدءًا من العصر العباسي الثاني، فكانت نظمها الرحم الذي خرجت منه التشكيلات السياسية والاجتماعية المعاصرة للدول التي ظهرت في هذه

المنطقة بعد امتزاجها بالمؤثرات الأوروبية، سواء من خلال نفوذ تلك المؤثرات في مركز الإمبراطورية، أو بتأثير النفوذ الأوروبي المباشر المتبوع بالاستعمار الصريح للغالبية العظمى من تلك الدول في مرحلة لاحقة.

وكان للدين الإسلامي دورٌ مهمٌ في نشأة الدولة العثمانية وتطورها، منذ انتشاره في المناطق التي بدأ فيها ظهورها على أيدي الدعاة من التجار والصوفية. ومقابل الانتشار الذي لقيه المذهب الشيعي في أوساط الإيرانيين، وتمكنه بشكل كامل فيها في ظل الدولة الصفوية المناجزة للدول العثمانية، كان الإسلام السُّنّي هو الأوسع انتشارًا في أوساط الأتراك بمختلف أعراقهم، ولعل ذلك راجع إلى أن السلاجقة - الأسلاف السياسيين والعسكريين للعثمانيين - كانوا سُنّيين، وكان المذهب الحنفي هو المذهب الغالب في أوساط الأتراك.

وتشكلت السلطة في الإمبراطورية العثمانية واكتسبت سماتها المميزة تدريجيًا على امتداد مراحل تطور الدولة. وعادة ما ينظر إلى عهد السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦م) على أنه النموذج الكلاسيكي للسلطنة العثمانية؛ إذ بلغت الإمبراطورية في عهده أوج عظمتها، وبلغت مؤسساتها مرحلة النضج وترابطت في كل متماسك يكفل القوة والاستمرار للدولة، ومن ثَمّ اتخذت فترة حكمه كمثال لشرح ما كانت عليه نظم الإمبراطورية[1].

كان السلطان هو رأس الدولة العثمانية، فهو رئيس الهيئة الحاكمة المكونة بشكل أساس من العبيد «القولار» وهو صاحب السلطة الأصيل، فكان - في عصور الدولة المبكرة - يتصدى لكل أمورها، يقود الجيوش وقت الحرب، ويدير الشئون اليومية وقت السلم، ويترأس جلسات الديوان ويباشر شئون القضاء. وكفّ السلاطين عن مباشرة سلطاتهم تلك بأنفسهم بعد انتهاء حكم سليمان القانوني، وفوضوا الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) وموظفيه من ناحية بممارسة السلطة التنفيذية، وقاضي العسكر وقضاته من ناحية أخرى بممارسة السلطة القضائية[2]. أما السلطة التشريعية فلم يكن لها وجود

(١) تاريخ الدولة العثمانية، مجموعة بإشراف: روبير مانتران، ترجمة: بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٢م، الجزء الأول ص١٣٩.

(٢) د. محمد نور فرحات: التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، الجزء الأول، العصر العثماني، د.ن، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٢٣، ٢٤.

مستقل، وتوزعت بين ما يصدره السلطان من قوانين ونظم، وما يقوم به العلماء والقضاة من اشتقاق الأحكام من الشرع الموجود في الكتاب والسُّنَّة.

ولم يضف سلاطين الدولة العثمانية لقب الخلافة إلى ألقابهم العديدة إلا قرب نهاية القرن الثامن عشر وبعد أن قطعت الإمبراطورية شوطًا كبيرًا في مرحلة الاضمحلال التي بدأت مع توقف الفتوحات قرب نهاية القرن السادس عشر. وليس من العسير تبين الأسباب السياسية لذلك: تأكيد زعامتهم للعالم الإسلامي في مواجهة الدول الأوروبية (سيما بعد انكسارهم أمام الإمبراطورية الروسية) والدفاع عن شرعيتهم في مواجهة الحركة الوهابية[3]. ولم يشعر السلاطين بحاجة لاستخدام هذا اللقب من قبل اكتفاء بسطوتهم المطلقة على ديار الإسلام، وإنجازاتهم على صعيد الجهاد ضد أوروبا المسيحية.

ورغم أن الدين الإسلامي كان يمثل الأساس الأيديولوجي للإمبراطورية العثمانية، فقد كان رجال الدين - بما فيهم شيخ الإسلام - موظفين لدى السلطان[4]. وظهر ذلك بشكل خاص في الأقاليم التابعة للدولة العثمانية، حيث كان دور الإدارة البيروقراطية قاصرًا على تأمين النظام وتحصيل الإيرادات وإدارة نظام الإقطاع، بينما كان تسيير الحياة اليومية للسكان يقع بشكل أساس على عاتق القضاة المندرجين في مؤسسة منظمة جيدًا والخاضعين لسلطة قاضي العسكر في المرحلة الأولى، ثم مفتي إسطنبول الذي تحول إلى «شيخ الإسلام» في مرحلة لاحقة. وبالإضافة إلى الفصل في الخصومات والأنكحة والمواريث، عُهِد إلى القضاة بالتوثيق الشرعي، ورعاية شئون الأوقاف، وصيانة المنشآت العامة، والإشراف على تموين المدن، كما كان القضاة هم المراسلون الرئيسون للإدارة المركزية في مقاطعاتهم والمنوط بهم تنفيذ أوامرها. ومن ثَمَّ كانت شبكة القضاءات هي العمود الفقري للإدارة

---

(3) المرجع السابق، وكذلك: تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص٤١٤. وكان المؤرخون القدامى - بعض معاصري الفتح العثماني لمصر - قد قالوا: إن الخليفة الأخير «المتوكل» قد تنازل للسلطان سليم عن الخلافة على أن هذه الرواية مشكوك في صحتها تاريخيًا، في ذلك: د. حسن إبراهيم حسن، د. علي إبراهيم حسن النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص١٠٤ - ١١١.

(4) شفيق محسن: الحاضرة العثمانية، مقال في الاجتهاد، سبقت الإشارة إليه، ص١٠٦ وما بعدها.

العثمانية في بلاد الشام(*)، بينما أخذ الوضع في مصر مسارًا مختلفًا نتيجة امتزاج أمراء المماليك بالإدارة العثمانية عقب الفتح العثماني بفترة وجيزة، واستمرارهم في السيطرة على مقاليد الأمور فيها.

وسَعَتْ الإمبراطورية العثمانية، ربما لأول مرة في التاريخ الإسلامي السُّنّي، إلى صياغة نوع من المؤسسة الدينية، من خلال استحداث منصب «شيخ الإسلام» ليكون رأسًا للفرع الديني من بيروقراطية الدولة العثمانية. وقد مرّ تطور أهداف السلطنة من استحداث ذلك المنصب، الذي حلَّ محل منصب مفتي إسطنبول، بمرحلتين؛ في الأولى منهما هَدَفَ السلاطين العثمانيون إلى إضفاء مشروعية إسلامية على سلطتهم تشبه المشروعية التي كانت للمماليك نتيجة وجود خليفة عباسي في القاهرة، وإلى تحقيق الاستقلال الديني والشرعي عن تلك «الخلافة». وهدفوا في الثانية إلى استيعاب مشيخة الإسلام ضمن جهاز الدولة مع إعطائها صلاحيات إدارية ومالية كاملة للإنفاق على القضاة وشيوخ المدارس الدينية والإشراف عليهم. فبعد القضاء على المماليك، ومن قبلهم البيزنطيين، وما أضفاه ذلك من سلطة معنوية هائلة على السلاطين، لم تعد هناك حاجة لاستقلالية مشيخة الإسلام ومن ثَمّ جرى إخضاعها لسيطرة الدولة بشكل كامل(٦). ويرتبط هذا التطور أيضًا باتساع الدور الذي لعبه القضاة في كثير من ولايات الدولة العثمانية والحاجة إلى تنظيم الإدارة العثمانية على نحو يكفل تَحَكُّم الإدارة المركزية في الولايات، وتحول الفقه ـ منذ دخوله في طور الجمود ـ إلى منظومة فكرية مغلقة تحتاج إلى متخصصين في استيعاب مدونات المذاهب، واحتياج هؤلاء إلى من يتكفل بنفقة معيشتهم، الأمر الذي استدعى تنظيم المؤسسة على هذا النحو.

كانت تلك «المؤسسة» أداة الدولة في التعبير عن سياستها الدينية، فقد كان للدولة عقيدتها الرسمية، السُّنّية الحنفية، التي تشكل أساس القانون السائد فيها، من خلال قواعد المذهب التي يطبقها أعضاء تلك المؤسسة من

(*) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص٣١٤ ـ ٣١٦.

(٦) ر. س ريب: مفتي إسطنبول مراجعة: د. رضوان السيد، فصلية «الاجتهاد»، بيروت، العدد (٣)، السنة الأولى، ص٦٨٧ وما بعدها.

الفقهاء والقضاة، ومن خلال دور المفتي الذي شكل رأس الهيئة الدينية، وإشرافه على تعيين القضاة، والنظر في التظلمات التي ترفع إليه في أحكامهم، ومن خلال وضع مجلة الأحكام العدلية ـ فيما بعد ـ تأثرًا بحركة التقنينات في أوروبا. وكان هؤلاء الفقهاء الرسميين جزءًا عضويًا من الطبقة الحاكمة التي تعمل على تحصين الدولة وتحقيق تماسكها[٧].

ولم تكن الإمبراطورية العثمانية إمبراطورية متعددة القوميات فقط، بل كانت متعددة الديانات كذلك، ومن ثَمّ تعيّن عليها أن تعترف بعقائد وأعراف مختلف الجماعات التي تتشكل منها الإمبراطورية، والتي ظلت في المقاطعات المسيحية على دينها[٨]. وكان ذلك أساس نظام الطوائف الذي اعتمدت عليه الدولة في التعامل مع رعاياها ممن يدينون بغير الإسلام. فكان لرعايا الدولة العثمانية من المسيحيين واليهود محاكم خاصة بهم، كما كانت الإدارة المالية القائمة على جمع الضرائب تضم جباة من كل من هاتين الفئتين[٩]، وترتّب على ذلك أن الشريعة الإسلامية لم تعد المصدر الوحيد للقاعدة القانونية، وإن كانت المصدر الغالب. وعرف القانون العثماني قواعد مستمدة من الأعراف إضافة إلى تقنينات السلاطين التي كانت تمزج بين ضرورات الحكم وقواعد الإسلام وأعراف المناطق الخاضعة للحكم العثماني، وفي مرحلة لاحقة القواعد المستمدة من التقنينات الغربية بتأثير النفوذ الأوروبي المتصاعد، والذي حاولت السلطنة غلق بابها دونه، على أنها لم تملك في النهاية سوى النزول على مقتضياته.

٤٠ ـ دولة التنظيمات: عانت الإمبراطورية من ركود طويل ران بثقله على شعبها والشعوب التابعة لها، وأعاق تطورها. وشهد القرنان الأخيران من حياتها تآكل نفوذ السلطة المركزية على خلفية أزمات اقتصادية وتدهور

---

(٧) شفيق محسن: الحاضرة العثمانية: مقال في العددين ٤١، ٤٣ من «الاجتهاد»، مرجع سابق، ص١٧٠ ـ ١٧٧.

(٨) بيري أندرسون: دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة: بديع عمر نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٣م، ص٣٦.

(٩) أحمد عبد الرحيم مصطفى: في أصول التاريخ العثماني، الطبعة الثانية، دار الشروق بيروت، ١٩٨٦م، ص٩٥ ـ ١٠٦. وكذلك: د. محمد نور فرحات: التاريخ الاجتماعي للقانون، مرجع سابق، ص٩٤.

هام متعدد الوجوه. وتفاقم الأمر بتأثير التفوق العسكري والاقتصادي المتزايد لأوروبا، الأمر الذي طرح في مراحله الأخيرة، وعلى صعيد عالمي «المسألة الشرقية» وتوزيع تركة «الرجل المريض». ولم تؤد محاولة الإصلاح التي بدأت في عهد التنظيمات، والتي أعقبتها الردة الحميدية والتجربة الفاشلة لتركيا الفتاة، إلى استعادة قوة الدولة أو إحياء الحكم المطلق أو إلى برلمانية من طراز غربي. وتأجل ميلاد الشكل الجديد للدولة التركية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى.

لقد سعت الدولة خلال عهد التنظيمات إلى تدارك التدهور والانحلال، فقامت بمجموعة من الإصلاحات الواسعة والعميقة التي شملت تحديث جهاز الإدارة والجيش والتعليم، وإدخال المجالس القضائية والمجالس ذات الاختصاص التشريعي، وأصدرت مجموعة من التشريعات كان مرسوم جلخانه الصادر في نوفمبر ١٨٣٩م، بعد عدة أشهر من تولي السلطان عبد المجيد الأول أبرزها. وظهرت إرهاصات هذا الاتجاه منذ عهد السلطانين سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧م)، ومحمود الثاني (١٨٠٩ ـ ١٨٢١م)، وبلغ أوجَهُ بإصدار أول دستور عثماني في عام ١٨٧٦م في عهد السلطان عبد الحميد، واتخذت تلك الإصلاحات من النموذج الأوروبي للدولة الحديثة مثالًا يحتذى، في محاولة للمزج بينه وبين الواقع الموروث في بنية الدولة والعلاقة التاريخية العميقة بين الدين وكل من القانون والتعليم[١٠].

وأخذت الدولة التركية في تحويل الدواوين إلى وزارات على غرار الدول الأوروبية التي أصبحت إدارتها تقوم على وجود وزارات متعددة تختص كل منها بإدارة قطاع محدد من الشئون العامة، فظهرت في سبعينات القرن التاسع عشر سلسلة كاملة من الإدارات الوزارية للشئون الخارجية والداخلية والعدل والمالية والأوقاف والتجارة والزراعة والأشغال العمومية، يدار كل منها من قبل ناظر أو مستشار. ويشكل هؤلاء النظار، إلى جانب شيخ الإسلام وقادة الهيئات العسكرية ورؤساء المجالس الاستشارية المختلفة مجلسًا يشبه فيما يتعلق بتشكيله المجالس الاستشارية التي اعتاد السلاطين عقدها، وفيما يتعلق بأسلوب عمله مجلس وزراء من الطراز الأوروبي؛ إذ

(١٠) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٦٣.

تجري فيه مداولات حول الشئون الجارية وتدرس مشروعات القوانين وتعتمد ميزانية الدولة، وتُصدر عند اللزوم قرارات تنظم موضوعات شتى[١١].

واستلزم تطور الجهاز الإداري زيادة عدد الموظفين فاعتمد الباب العالي في توفيرهم على طوائف الأقليات ـ اليونانيين والأرمن واليهود ـ إلى جانب خريجي المدارس الدينية التقليدية. وحلت محل الطبقة الحاكمة العثمانية القديمة (عبيد السلطان) طبقة جديدة من البيروقراطيين، يمكن تصنيفها كهيئة بيروقراطية علمانية ينظم القانون تكوينها وطريقة عملها[١٢].

ولما لم تكن تلك المصادر وافية باحتياجات تطوير بيروقراطية الدولة وتأهيلها للمنافسة مع الدول الأوروبية التي أخذت أنظارها تتطلع إلى تركة الرجل المريض، فقد أدرك المصلحون أهمية إنشاء هياكل تعليمية حديثة مستقلة عن نظام التعليم الديني. وجرى خلال عهد محمود الثاني إنشاء مدارس «علمانية»، وقرب منتصف القرن التاسع عشر كانت هناك مدارس ابتدائية تقدم إلى جانب التربية الدينية دروسًا في الحساب والتاريخ والجغرافيا، تعلوها مدارس «رشدية» لمن تتراوح أعمارهم بين العاشرة والخامسة عشرة تقدم دروسًا في اللغات والرياضيات والهندسة والتاريخ والجغرافيا والدين، ثم مدرسة متوسطة «إعدادية» مدتها ثلاث سنوات. وبتأثير فرنسي ظهرت المكاتب السلطانية (ليسيه جالاتا سلطاني). وفي عام ١٨٦٩م أنشأت «دار الفنون» وهي جامعة مؤلفة من عدة كليات للآداب والفلسفة والحقوق والعلوم الطبيعية، سبقتها في الظهور مدارس لتعليم كوادر الجيش والضباط والمهندسين والأطباء والبيطريين والموسيقيين، ومدارس للإدارة عام ١٨٥٩م، والمعلمين العليا عام ١٨٦٢م والمعلمات عام ١٨٦٠م والطب عام ١٨٦٦م، وكانت تلك المدارس مفتوحة لجميع الرعايا العثمانيين بصرف النظر عن العرق والدين، فضلًا عن وجود عدد وافر من مدارس الأقليات[١٣]. وطال التحديث مدرسي تلك المدارس ومناهجها، فاشترط قانون صادر عام ١٨٦٩م حصول مدرّسي المدارس الخاصة على مؤهلات

(١١) المرجع السابق: ص٨٤ ـ ٨٥.
(١٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص٢٦٦.
(١٣) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص٩١ ـ ٩٥.

تقرها نظارة المعارف، ووضع مواد التدريس في قوائم تقرها ـ مع نسخ من الكتب ـ مجالس التعليم في الولايات أو نظارة التعليم في العاصمة[١٤].

وترادف مع ذلك تحديث الجيش طبقًا للنموذج الأوروبي من حيث اعتماده ـ ولأول مرة ـ على التجنيد الإجباري، ومن حيث تدريبه وتعليم كوادره وملابسه وتسليحه وتقسيمه.

لقد كانت مرحلة التنظيمات محاولة لإعادة صياغة الدولة العثمانية على نمط الدولة الأوروبية الحديثة التي تخترق المجتمع، وتفرض سلطتها على مجموع المواطنين دون وسيط، بدلًا عن الدولة التقليدية التي تفرض هيمنتها على الفئات الاجتماعية دون أن تخترقها، ويقتصر دورها على السيطرة بفرض الجباية. ولم يكتب لهذه المحاولة النجاح الكامل؛ لأنها كانت محدودة بحدود شرطها التاريخي، ولم تؤسس التشريعات الأساسية لمرحلة التنظيمات نظامًا ديموقراطيًّا، ولم تتطلع إلى العلمانية كمبدأ مرتبط بالديموقراطية، ولكنها بذرت بذورًا ترعرعت وأفضت إلى بروز فئة جديدة من المثقفين المرتبطين بعملية التحديث السياسي والإداري، ومن ثَمّ إلى الحركة الدستورية[١٥].

واستلزم تحديث الدولة التركية، فضلًا عن تحديث القضاء والقانون مما سنعرض له في موضعه من البحث، تطوير عدة أجهزة لصياغة القوانين والأحكام اللازمة لمجتمع التنظيمات، وجمعت تلك الأجهزة بين اختصاصات تشريعية وقضائية وإدارية. وكان أولها وأهمها المجلس الأعلى للأحكام العدلية المؤسس في عام ١٨٣٨م والذي توسعت اختصاصاته فيما أعقب ذلك من سنوات، وكان يختص بإعداد النصوص التشريعية ونظر الاستئنافات التي ترفع عن أحكام المحاكم التي تحكم بمقتضاها. ثم أنشئ

---

(١٤) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص٢٢٥، وكذلك: ن. ج. كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق: د. محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٩٩ ـ ٢٠٤.

(١٥) عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص٧٨، ٨١، وكذلك: د. إبراهيم خليل العلاف: الجذور التاريخية للتوجهات العلمانية في تركيا المعاصرة، ضمن: "الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة"، مركز الدراسات التركية ـ جامعة الموصل، ١٩٩٦م، ص٧ وما بعدها.

مجلس شورى الدولة في عام ١٨٦٨م من خمسين عضوًا موزعين على خمس لجان تختص بأمور الداخلية والشئون العسكرية والمالية والعدل والأشغال العمومية، وكان يضم بين أعضائه ممثلين للطوائف غير المسلمة في الإمبراطورية إضافة إلى مندوبين عن مجالس الولايات والطوائف العرقية، واعتبر خطوة أولى تجاه المجالس النيابية التي ظهرت مع دستور ١٨٧٦م(١٦).

وفي عام ١٨٥٦م، وبمناسبة مؤتمر باريس الذي عقد ليضع حدًا لحرب القرم التي خاضتها السلطنة ضد روسيا القيصرية بدعم إنجليزي - فرنسي، أصدر السلطان «خط همايوني» يعتبر علامة أساسية في تاريخ التنظيمات، ويضمن - على نحو أدق من خط جلخانه ١٨٣٩م - للطوائف غير المسلمة احترام حرية العقيدة وحق إدارة ممتلكاتها، وصرف رواتب محددة لرجال دينها، ومساواة جميع رعايا الإمبراطورية فيما يتعلق بالضرائب والقضاء والتعليم، وحقهم في تولي الوظائف العامة والالتحاق بمدارس موحدة، وخضوعهم للتجنيد الإجباري، إلى جانب إعادة تنظيم الهياكل الإدارية للولايات لضمان تمثيل الطوائف المختلفة(١٧).

في ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦م، وفي الجلسة الافتتاحية لمؤتمر إسطنبول الذي فرضت الدول الأوروبية المتسابقة على اقتسام تركة الرجل المريض إنعقاده لوضع حل للأزمة الناشئة من تصاعد ثورة البلقان والنظر في أوضاع سكان الولايات المسيحية في الإمبراطورية المتهاوية، أعلن عن صدور «المشروطية الأولى» أو القانون الأساسي، وهو دستور مَنَحه السلطان لرعاياه، ومَثّل ذروة عملية الإصلاح التى بدأت مع خط جلخانه. ونص الدستور على تشكيل مجلس أعيان يعين السلطان أعضاءه مدى الحياة ومجلس «المبعوثان» من نواب ينتخبهم السكان ويدخل في اختصاصه التصويت على مشاريع القوانين والميزانية، وجهاز تنفيذي على نمط الوزارات الأوروبية. ولكن ذلك الدستور تضمن كذلك احتفاظ السلطان بالجانب الأكبر من سلطاته، فهو الذي يعين الوزراء، ويعزلهم، وهو الذي يدعو البرلمان، ويحله، ويصدر القوانين، ويعقد المعاهدات، ويعلن الحرب. وإلى جانب ذلك أكد الدستور

---

(١٦) Niazi Berkes, the development of Secularism in Turkey, Hurst & Company.London 1998, p137.

(١٧) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص١٣٧.

الضمانات والحريات المتضمنة في مرسومي ١٨٣٩، ١٨٥٦م مثل احترام الحريات الفردية والمساواة في الحقوق والواجبات وحق تولي الوظائف العامة. كما نصّ على أن السيادة العثمانية تشمل خلافة الإسلام العليا بشرط أن تخلع على أكبر آل عثمان سنًا، وعلى أن الإسلام الدين الرسمي للدولة، وأبقى على المحاكم الشرعية على أن يلجأ غير المسلمين للمحاكم الملية في المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية[١٨].

ولم يتحمل السلطان عبد الحميد الثاني الدستور والحياة البرلمانية طويلًا، فحَلَّ مجلس المبعوثان بعد أحد عشر شهرًا فقط من بدء انعقاده مدشنًا حقبة «الردة الحميدية» التي استمرت ثلاثين سنة، ومثّلت مرحلة ما قبل النهاية للإمبراطورية والتي اتسمت بالسياسة الاستبدادية للسلطان، ولجوئه لاستخدام الدين بحثًا عن التأييد الشعبي في مواجهة اقتطاع أجزاء كبيرة من ممتلكات السلطنة في أوروبا المسيحية، وشروع إنجلترا وفرنسا في الاستيلاء الصريح على القسم العربي منها، لجأ السلطان إلى دعم حركة الإحياء الإسلامي، فأحيا لقب الخلافة، وأكثر من بناء المساجد، واهتم بالمناهج التربوية الإسلامية، وزاد مخصصات العلماء، وشجّع الاحتفالات بالمناسبات الدينية، ومدّ سكة حديد الحجاز، لتيسير الحج، ونصب نفسه مدافعًا عن الإسلام والمسلمين، الأمر الذي أوجد له كثيرًا من الأنصار في الأقطار العربية والإسلامية وأجج الشعور الديني سيما في العاصمة والأقاليم التركية[١٩].

ولكن النزوع الاستبدادي للسلطان واتجاهه الديني لم يفلحا في إيقاف الاتجاه إلى إعادة صياغة الدولة على النمط الحديث، فقد تصاعدت المعارضة الداخلية، وتوزعت على اتجاهات شتى، منها الليبرالي الذي تبلور في جمعية الاتحاد والترقي، ومنها القومي التركي المعادي لاتجاه «العثمنة» الذي اعتمدته السلطنة منذ مرحلة سابقة، بالإضافة إلى اتجاه الجامعة الإسلامية والحركات الشعبوية الدينية. ووصل تصاعد المعارضة إلى درجة الثورة عام ١٩٠٧م، على خلفية أزمة اقتصادية حادة، وظهور التمرد على نطاق واسع في الجيش. وحاول السلطان احتواء الثورة بإعادة العمل بالدستور عام ١٩٠٨م لكنه أرجأ دعوة البرلمان للانعقاد، ومع إعلان عودة

---

(١٨) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق.

(١٩) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق

الحياة الدستورية أطلق سراح المعتقلين السياسيين، وعاد المنفيون، واعتقل أقطاب عهد الاستقلال وانتهى عهد عبد الحميد عمليًا وبدأ عهد الاتحاديين. وأجريت انتخابات المجلس النيابي على درجتين في نوفمبر وديسمبر عام ١٩٠٨م وفاز الاتحاديون بجميع المقاعد البالغ عددها (٢٨٨) إلا واحدًا. وافتتح السلطان البرلمان في ١٧ ديسمبر ١٩٠٨م، على أنه لم يغن كثيرًا، ما بين صراعات مندوبي الأقليات من أجل إقرار حقوقهم وتذبذب ذوي الاتجاه الإسلامي ما بين الولاء للسلطان والولاء للجنة الاتحاد والترقي (التي كانت تضم اتجاهات شتى) في الوقت الذي بدأ فيه أنصار حركة الجامعة الإسلامية حركة واسعة في الشارع معلنين امتعاضهم من التوجهات العلمانية للعهد الجديد، من سفور للنساء ومساواة بين المسلمين وغير المسلمين، رافعين شعارات إلغاء الدستور وإعمال حكم الشريعة، الأمر الذي تطور إلى ثورة مضادة انخرط فيها قطاع من الجيش. وإذ تمكنت القوات الموالية للنظام الجديد من قمع التمرد، فقد انعقد مجلس المبعوثان في شكل جمعية وطنية وقرر خلع السلطان عبد الحميد وتولية محمد رشاد (محمد الخامس) بناءً على فتوى من شيخ الإسلام[٢٠].

عقب ذلك دخلت الإمبراطورية الحرب العالمية الأولى لتخرج منها بهزيمة كبرى أمام الحلفاء الذين احتلوا أغلب الأراضي التركية بما فيها إسطنبول مقر السلطان. وقاد مصطفى كمال (أتاتورك) حركة المقاومة ضد الاحتلال وضد السلطان وحكومته التي استسلمت لشروط الحلفاء. وأسست حركة المقاومة حكومة وبرلمانًا جديدين في أنقرة في مواجهة الحكومة والبرلمان الرسميين في العاصمة إسطنبول. وانتخب المجلس الوطني مصطفى كمال رئيسًا له في أبريل ١٩٢٠م على أرضية برنامج تضمن الدفاع عن الخلافة وإنقاذ الخليفة من «الأسر». وفي عام ١٩٢١م أقر المجلس الوطني دستورًا جديدًا آلت بموجبه إلى المجلس السلطتين التشريعية والتنفيذية. وفي أول نوفمبر ١٩٢٢م أعلن المجلس أن السلطنة والخلافة زالتا منذ احتل الإنجليز إسطنبول قبل ذلك بسنتين، وأن تعيين الخليفة من آل عثمان حق للمجلس وحده. وفي نوفمبر من ذات العام هرب محمد السادس آخر السلاطين الخلفاء على متن سفينة إنجليزية وبذلك أصبح الحكم العثماني في

---

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

ذمة التاريخ. وفي ٢٤ يوليو ١٩٢٣م وقعت معاهدة لوزان التي أعادت السيادة التركية على الأراضي التي تشكل تركيا الحالية، وتخلت تركيا عن كل حق في الأراضي خارج تلك الحدود[٢١].

عقب ذلك وضعت الثورة الكمالية عام ١٩٢٤م دستورًا جديدًا وصدرت عن المجلس الوطني الكبير سلسلة من القوانين والقرارات التي حددت علاقة الجمهورية التركية الوليدة بالدين ومؤسساته والتي سنتعرض لها في الفصل الثاني من هذا الباب، والتي اتخذت نهجًا علمانيًا يتشابه في بعض الوجوه مع النموذج الفرنسي لعلمانية الدولة، سيما في فترته الأولى ـ الثورية ـ من حيث الإجراءات الرامية إلى إلغاء كل دور للدين في شئون الدولة. وكانت تلك الإجراءات متوافقة مع نزعة قومية تركية جارفة وتوجه حاسم لاتباع أنماط الحياة السائدة في الحضارة الأوروبية، وقطع كل صلة مع العرب ومع الماضي الإسلامي لتركيا، كما كان تطبيقها متسمًا بكثير من التشدد. وعمدت الدولة التركية المحدثة إلى إزالة كل أثر للدين في الحياة الاجتماعية، وإن احترمت وجوده على صعيد العقيدة وممارسة الشعائر، واتخذت ذلك منهجًا لها سواء على صعيد الممارسة الفكرية والاجتماعية أو على صعيد التشريع الدستوري والعادي.

ولا شك أن معاناة الأتراك من سلبيات حكم السلاطين العثمانيين، وما آلت إليه أوضاع الدولة من ترد وسقوط الهيبة والاحترام عن السلطنة والسلاطين، والشخصية الكاريزماتية لمصطفى كمال ودوره في بعث الأمة التركية وإعادة صياغة الدولة، هي أمور كان لها أثر كبير في تمكين نظام حكمه من تطبيق تلك العلمنة الشاملة. على أن تغيير البنية الاجتماعية ـ الثقافية ـ لا يأتي بمجرد قرار أو قانون، ولذلك ظل الدين الإسلامي موجودًا وبعمق في وعي الشعب التركي وحياته الروحية، كما أن التيارات السياسية المستندة إليه ظلت موجودة لتشهد انبعاثًا أعقب عدة عقود من النزوع العلماني المتشدد، وإن كان ذلك قد آل في النهاية إلى تيارات تضع العلاقة بين الدين والدولة في إطار مؤسسي يعمل على الحفاظ على الطبيعة العلمانية للدولة والقانون على ما سنرى فيما يلي من البحث.

---

(٢١) المرجع السابق، ص٣٠٦ ـ ٣١٤.

المبحث الثالث

الإطار العام للنظام السياسي الإيراني ومدى اعتباره نظامًا دينيًا

على خلاف النموذجين الفرنسي والتركي اللذين آلت فيهما عملية التحديث إلى فصل للدين عن الدولة وتكريس العلمانية، تمثلت الثورة الإيرانية (١٩٧٩م) نموذجًا مختلفًا، فقد رفعت راية الدولة الإسلامية بمفهوم الدولة الدينية، التي يقودها رجال الدين لتحقيق مدينة الله على الأرض، فيما يبدو لحظة معاكسة للسياق العام لتطور العلاقة بين الدين والدولة.

إن هذه الفرادة التي تميزت بها الثورة الإيرانية، بالإضافة إلى آثارها على مجمل دول الشرق الأوسط، ومن بينها مصر، تجعل من اختيارنا إياها نموذجًا ثالثًا لنبحث على ضوئه الحالة المصرية اختيارًا مبررًا.

٤١ ـ ارتبطت الدولة في إيران بالدين منذ فجر تاريخها، شأنها شأن غيرها من دول الحضارات القديمة. وقبل الفتح العربي الإسلامي في عهد عمر بن الخطاب ﷺ كانت الزرادشتية هي الإطار المؤسسي الحافظ للملكية الساسانية المستبدة القائمة على الحق الإلهي للملوك ونظامها الاجتماعي القائم على تمييز صارم بين الطبقات، والتي كانت تدعم المؤسسة الدينية وتحافظ على بقائها، في علاقة تبادلية شهدناها كثيرًا عبر التاريخ. ومع الفتح العربي الذي دمر الإمبراطورية الساسانية فقدت المؤسسة الدينية دعم الدولة لها كما فقدت سلطتها على الشعب، بينما ظلت الديانة موجودة لاعتبار أهلها ـ من وجهة النظر الإسلامية ـ أهل كتاب، وإن أخذت في الانكماش أمام دخول الإيرانيين في الإسلام تدريجيًا في عملية بلغت مداها في القرن الخامس الهجري ولعبت فيها الطرق الصوفية دورًا كبيرًا، فأصبحت

الزرادشتية ديانة أقلية ضئيلة[1].

وفي أعقاب الفتح العربي مرت إيران (بلاد فارس) بعدة مراحل، الأولى: في ظل الدولة الأموية، المعتمدة على المنصر العربي في حكمها والناظرة إلى الإيرانيين كـ«موالي»، وفيها انضم أفراد من الصفوة إلى جهاز الدولة، بينما تشيع آخرون لعلي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) وآله. وتمثلت إيران وما جاورها قاعدة للتمرد حتى آل الحكم للعباسيين وكان جنود فارس العنصر الحاسم في انتصارهم. ومن ثَمّ كان للمسلمين من أصول فارسية دور كبير، ليس في الإدارة فقط، بل في الحضارة الإسلامية عمومًا وفي علوم الدين على وجه الخصوص. وامتدت المرحلة الثانية من العصر العباسي الثاني (منتصف القرن التاسع الميلادي) وحتى سيطرة المغول على إيران وإسقاطهم لخلافة بغداد (١٢٥٨م)، وفيها برزت اللغة والأدب الفارسيين وانتشر المذهب الشيعي وتعددت مذاهبه رغم بقاء المذهب السُّنّي سائدًا. وتميزت تلك المرحلة بتراجع سلطة الخلافة وظهور عديد من الأسر المحلية، كان أبرزها البويهيون الذين سيطروا على دار الخلافة السُّنِّية رغم اعتناقهم المذهب الشيعي، وحافظوا على رمز الخلافة مع توليهم كل أمور الحكم، فيما عرف بعصر أمرة الأمراء. ومثّل حكم المغول مرحلة جديدة في تاريخ إيران؛ إذ أسسوا دولة جديدة عُرفت باسم الدولة الأليخانية[2] التي امتد حكمها من ١٢٦٥م إلى ١٣٣٦م، وقد اتخذت تلك الأسرة الإسلام على المذهب السني دينًا للدولة بعد مضي ثلاثين سنة على تأسيس ملكها في إيران تمكينًا لحكمها الذي كان استمراره مستحيلًا مع مناقضته دين الشعب من جهة وتمايزًا ـ من جهة أخرى ـ عن بقية حكام المغول في مناطق أخرى من آسيا، والذين كانوا ينظرون إلى تأسيس الفرع الذي حكم إيران من المغول لأسرة مستقلة كحكم غير شرعي استقل ببلد كان يتعين أن يكون جزءًا من إمبراطورية المغول، وحلًا لمعضلات انتقال السلطة داخل بيت الحكم من جهة ثالثة. وبعد ذلك بخمسة عشر عامًا تحولوا إلى المذهب الشيعي الاثنى عشري تقربًا لفريق من الشعب وتمايزًا عن بقية حكام المسلمين، (سيما

(١) وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية، القاجارية والدولة العثمانية، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦م، ص١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٠ ـ ١٠٤.

المماليك السُّنيين الذين كانوا القوة التي أوقفت زحف المغول في معركة عين جالوت) وتعزيزًا لشرعيتهم في ظل نظرية الشيعة عن غيبة الإمام، حيث يمكنهم القيام بأمر سياسة الدنيا على هدى فتاوى العلماء لحين ظهور الإمام الغائب[3]. وفي عهدهم ازدهر الفقه الشيعي وتبلورت معالمه الأصولية والفلسفية.

وبانهيار حكم الأليخانيين ظهرت عدة أسر محلية تقاسمت ولايات إيران وتقاتلت فيما بينها. واستمرت تلك المرحلة حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي عندما ظهر إسماعيل الصفوي مؤسس الدولة الصفوية التي انتسبت إلى الشيخ صفي الدين (توفي ١٢٣٤م) وهو شيخ لطريقة صوفية تأسست على خلفية نمط خاص من الثقافة الإسلامية كان سائدًا في إيران حينها، يجمع بين التصوف والإمامية ولا تحتل فيها الاختلافات الفقهية والكلامية حيزًا كبيرًا، حتى إن كثيرًا من المؤرخين تحيّروا في تحديد مذهب الشيخ المؤسس وهل هو سُنّي أو شيعي. وفي عهد «جنيد» شيخ الطريقة واعتبارًا من عام ١٤٤٧م تحولت الطريقة إلى حركة يغلب عليها الطابع السياسي واستطاع «إسماعيل» أن يحول الحركة السياسية الدينية إلى قوة غالبة داخل إيران قضت على الأسر الحاكمة في ولاياتها ليعلن نفسه ملكًا «شاه» في عام ١٥٠١م موحدًا إيران ومتطلعًا إلى دور أوسع في ديار الإسلام عبر الأناضول والعراق، الأمر الذي وضعه في صدام مع أعظم قوة إسلامية في ذلك الوقت: السلطنة العثمانية، والتي كانت شأنها شأن الصفوية، قد نشأت في ظل طريقة صوفية «البكتاشية» التي رافقت نشأتها ونموها وتنظيمها العسكري[4].

٤٢ ـ التشيع والإمامة: أصبح التشيع جزءًا أساسيًا ومكونًا ثابتًا من مكونات القومية والهوية الإيرانية في القرن السادس عشر تحت حكم الصفويين الذين اتخذوا التشيع الإمامي مذهبًا للدولة والأمة، على خلفية من الموروث الثقافي الإيراني الذي يجعل من «طوران» (الشعوب التركية في

---

(٣) دوروتيا كرافولسكي: السلطة والشرعية: دراسة في المأزق المغولي، العدد الثالث من «الاجتهاد» بيروت، ربيع، ١٩٨٩م، ص١٠١ ـ ١٢٢.

(٤) كوثراني، المرجع السابق، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

أواسط آسيا) العدو الرئيس لإيران وفي مواجهة العثمانيين الذين استخدموا التسنن عاملًا محرضًا في الصراع العسكري المستمر بين الإمبراطوريتين.

والشيعة لغة هم الصحب والأتباع، ويطلق في عُرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف ـ على حد قول ابن خلدون ـ على أتباع علي بن أبي طالب وبنيه على وجه العموم، كما يمكن تعريفهم بأنهم من شايعوا عليًّا ﷺ على وجه الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصًّا ووصية على حد قول الشهرستاني في الملل والنحل.

فالإمامة (وهي اللفظة المستخدمة لدى الشيعة للدلالة على الخلافة أو الولاية الكبرى) في اعتقادهم ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام[5]. لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه للأمة وإرساله[6].

وذهبت الشيعة إلى أن التشيع ـ كفرقة ومبادئ أساسية ـ ظهر عقب اجتماع السقيفة وبيعة أبي بكر الصديق، مستدلين على ذلك بامتناع علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب عن بيعة أبي بكر ﷺ أجمعين[7].

على أن ما يميز الشيعة كفرقة عن غيرهم بالمعنى الفني والاصطلاحي، ليس تفضيل علي ونُصرته ـ وكان الخوارج قبل قطيعتهم معه ومعتزلة بغداد وغيرهم يشاطرونهم في هذا التفضيل ـ وإنما هو تبلور عقيدة النص والوصية. ومن ثَمّ يكون صوابًا ما قال به المعتزلة: إن عهد إمامة جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ) للشيعة، والذي قام فيه هشام بن الحكم (المتوفي ١٠٩هـ) بوضع القواعد النظرية للتشيع، هو البداية الحقيقية لهذه الفرقة.

وتمثّلت عقيدة الشيعة في القول بإمامة علي وخلافته نصًّا ووصية ـ لا اختيارًا أو عقدًا ـ وأن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيرهم، أو بتقية من عندهم. وأن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة فينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن

(٥) كوثراني، المرجع السابق، ص١٠١ ـ ١٠٥.
(٦) كوثراني، المرجع السابق، ص١٠١ ـ ١٠٥.
(٧) المرجع السابق.

الدين الذي لا يجوز للرسل إغفاله وإهماله أو تفويضه إلى العامة وإرساله، بحسب قول الشهرستاني. واستدلوا على أن علي هو الإمام الذي نص عليه الرسول بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها - كما يقول ابن خلدون - جهابذة السُّنَّة ونقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه[٨].

وعلى كل حال فقد حفل التاريخ الإسلامي - ولا يزال - بالجدال حول هذه الأدلة وغيرها، على أن الثابت أن عليًا (كرم الله وجهه) نفسه لم يستند - في أي مرحلة من مراحل مطالبته بالخلافة - إلى أي أثر عن الرسول أو سند من الكتاب، يفيد تعيينه خليفة له وإمامًا للمسلمين، وإنما كان استناده كله على قرابته العصبية للرسول، وإصهاره إليه، وفضله وجهاده وعلمه.

واختلف الشيعة في مساق الخلافة بعد علي، فمنهم من ساقها في ولد فاطمة بالنص عليهم واحدًا بعد واحد، وانتقلت الإمامة عندهم من علي إلى الحسن فالحسين ثم إلى علي زين العابدين ابن الحسين ومنه إلى ابنه محمد الباقر ثم إلى ابنه جعفر الصادق. ومن هنا افترقوا فرقتين، فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل (المتوفي في حياة أبيه) المسمى عندهم بالإمام ويلقبون بالإسماعيلية. وفرقة ساقوها إلى موسى الكاظم ابن جعفر الصادق وأخو إسماعيل (لوفاة إسماعيل في حياة أبيه) فابنه علي الرضا - الذي عهد إليه المأمون الخليفة العباسي ولكنه توفي قبل المأمون - فابنه محمد التقي فابنه علي الهادي فابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد ويلقبونه بالمهدي، ويعتقدون أنه دخل في سرداب في دار أهله بالحلة (سامراء) حيث اختفى، ولن ينقضي الزمان حتى يعود فيملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلِئَتْ جورًا، ويلقب هؤلاء بالاثنى عشرية، وعند المتأخرين بالإمامية. ومنهم من ساق الإمامة في ولد فاطمة ولكن بالاختيار من الشيوخ لمن توافرت فيه صفات العلم والزهد والجود والشجاعة، ويشرط أن يدعو الناس إلى أتباعه ويسمون بالزيدية نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين سبط الرسول، ومنهم من ساقها إلى محمد ابن الحنفية (ابن علي بن أبي طالب) ويسمون الكيسانية نسبة إلى

---

(٨) ابن خلدون: المقدمة، ص١٨٣.

كيسان مولى محمد ابن الحنفية[٩].

لقد كانت آراء الشيعة مبنية على أساس من وجدان جيّاش، وتتابع الأحداث المؤلمة التي آل إليها جهاد علي في أيام خلافته المضطربة حتى مصرعه وبيعة يزيد بن معاوية ومأساة استشهاد الحسين. وتضافر ذلك مع دخول الموالي في نسيج المجتمع الإسلامي وتمضيدهم الحركة الشيعية الملائمة لعقولهم وتكوينهم الوجداني المتقبل لفكرة الحق الإلهي للملوك. ويقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس، ناقلًا عن الأستاذ دوزي ومؤيدًا له ـ: «إن الشيعة فرقة فارسية في جوهرها.. إن الفارسي لم يكن يستطيع أن يتصور أن يوجد خليفة بالانتخاب، فهذه الفكرة غير معهودة وغير معقولة بالنسبة له، وإنما المبدأ الوحيد الذي يمكنه فهمه هو مبدأ الوراثة وكل الذي كان بحاجة إليه، وقد تغيرت بيئته واعتنق دينًا جديدًا هو أن ينقل ولاء» من أسرة مقدسة إلى أسرة مقدسة جديدة. من آل ساسان إلى «آل علي»[١٠].

والباحث وإن كان لا يعتقد أن الشعوب تحمل سمات أو صفات خالدة لا تتطور على مر السنين، ولا ينوي أن يقف موقف الجدال السُّنّي ضد الشيعة أو ينكر على أيٍّ كانت عقيدته، لا ينكر كذلك دور الموروث الثقافي وأثره في عقائد الشعوب ولا يجحد الشاهد التاريخي لانتشار وتمكن أفكار معينة في بقاع معينة.

واختلاف الشيعة عن غيرهم من المسلمين في الأصول والفروع والعبادات وأحكام المعاملات لا يكاد يذكر. ومن المعروف أن الإمام أبا حنيفة تلمذ على الإمام جعفر الصادق، وأن كثيرًا من قواعد المذهب الشيعي قريبة من مذهب الإمام أبي حنيفة، وما خرجوا فيه عن مذهبه قريب من مذهب الشافعي، وأغلبهم قريب من المعتزلة في الاعتقاد، وهؤلاء بدورهم أثروا بعمق في عقائد السُّنّة، لا سيما العقيدة الأشعرية التي أصبحت عقيدة غالبية الأمة. فاختلافات المسلمين لم تشق صفوفهم ولم تؤد بهم إلى

---

(٩) ابن خلدون: المقدمة، ص١٨٣ ـ ١٨٦، الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص١٦٩ ـ ٢٢٥، وكذلك: د. عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص٨٧.

(١٠) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٧٣.

القتال، وإنما ما أدى إلى القتال والفرقة هو الخلافات السياسية التي استعصت على الحل وأدت إلى ما هو معروف من وقائع التاريخ. واضطهاد الشيعة على يد الأمويين هو ما حدا بهم إلى توجيه أنظارهم إلى السماء حالمين بسلطة إلهية عادلة تتمثل في إمام معصوم يملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلئت جورًا. وانطلاقًا من هذا ومن ضرورة وجود سلطة عليا في المجتمع قال الشيعة بوجوب الإمامة، وأنها ركن من الدين يتوقف عليه صلاح الدنيا والدين وهي مع الصلاة والزكاة والصوم والحج فرائض الله الخمس، وهي مع المعرفة بصفات الله والتصديق بالعدل والحكمة والتصديق بالنبوة والتصديق بالمعاد تمثل قواعد الإيمان والإسلام الخمسة[11].

وأبرز ما يميزهم هذا عقيدتهم تلك في الإمامة، أخذهم بالتقية وحكمهم في الخُمس.

أما التقية فإنهم يرون أن «من لا تقية له لا دين له». وأنها «كانت شعارًا لآل البيت ﷺ دفعًا للضرر عنهم وعن أتباعهم، وحقنًا لدمائهم، واستصلاحًا لحال المسلمين وجمعًا لكلمتهم ولمًّا لشعثهم. وما زالت سمة تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأمم، وكل إنسان إذا أحس بالخطر على نفسه أو على ماله بسبب نشر معتقده أو التظاهر به، لا بد أن يتكتم ويتقي في مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضيه فطرة العقول»[12].

وأما الخُمس: فهو «جزء من الغنائم يوزع على المسلمين تطبيقًا للآية الكريمة: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، وهو يجمع عند الشيعة في سبعة أشياء منها غنائم دار الحرب، الغوص، الكنز، أرباح المكاسب، الحلال المختلط بالحرام، الأرض المنقولة من المسلم إلى الذمي. والخُمس حق فرضه الله لآل محمد ـ صلوات الله عليهم ـ من زكاة الأموال والأبدان، ويُقسم ستة سهام ثلاثة لله، ولرسوله، ولذوي القربى. وهذه السهام يجب دفعها إلى الإمام إن كان

---

(١١) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، نقلًا عن الكليني الأصول من الكافي ونصير الدين الطوسي تلخيص الشافي.

(١٢) أحمد مهابة: إيران بين التاج والعمامة، دار الحرية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٢٠٨ ـ ٢١١، نقلًا عن كتاب عقائد الأئمة للشيخ محمد رضا المظفر عميد كلية الفقه في النجف الأشرف بالعراق، ص٤٩ ـ ٦٣.

ظاهرًا، وإلى نائبه (وهو المجتهد العادل) إن كان غائبًا، ويصرفه على ضرورات الدين ومساعدة الضعفاء والمساكين. أما الثلاثة الأخرى فهي حق المحاويج والفقراء من بني هاشم، عوضًا ما حُرِم عليهم من الزكاة. ولكن القوم بعد الرسول منعوا الخُمس عن بني هاشم وأضافوه إلى بيت المال، فبقي بنو هاشم لا خُمس لهم ولا زكاة. وكان هذا الخُمس يعطى في إيران لإمام المذهب إن وُجِد، أو لرجال الحوزة من آيات الله العظام»[13].

واستتبع اعتقاد الشيعة بالمصدر الإلهي لسلطة الإمام، القول بالعلم اللدني المطلق للإمام والقول بعصمته من الكبائر والصغائر، وأن يكون خلعه ممتنعًا عقلًا ومحظورًا شرعًا. وتصبح المسألة كلها محصورة في الاهتداء إليه، ومن مات لم يعرف إمامه، في عرف هذه الفرقة، مات ميتة جاهلية، والخلاف بينهم في جواز الخروج على أئمة البغي (وهم من عدا أئمة الشيعة) فجوز بعضهم ذلك في كل وقت (وهو رأي الأقلية)، واشترط بعضهم ظهور الإمام للخروج على أئمة البغي، مع التزام التقية حتى ذلك الحين (وهو رأي الأغلبية).

ولقد لعب هذا المنظور دوره في تهميش الفاعلية السياسية الشيعية - بعد فترتها النضالية الأولى - لقرون طويلة. فقد اضطر الشيعة الإمامية في البداية لافتراض وجود الإمام الثاني عشر بالرغم من عدم وجود أدلة علمية مقنعة على وجوده[14]، ومن ثَمّ القول بغيبته (الغيبة الصغرى ٢٦٠هـ) التي تحولت إلى (الغيبة الكبرى ٣٢٩هـ) باختفاء سفرائه المبلغين عنه[15].

وكان من الطبيعي في ظل النظرية الشيعية في الإمامة المعصومة وحتمية وجودها القول بانتظار الإمام الغائب وتحريم العمل السياسي والسعي لإقامة الدولة في عصر الغيبة، واستند الشيعة في ذلك إلى روايات عديدة عن أئمة المذهب، ومنها ما روي عن أبي جعفر الباقر: «كل راية ترفع قبل راية

---

(١٣) المرجع السابق، ص٢١٢، نقلًا عن كتاب أصل الشيعة وأصولها لسماحة الإمام الأكبر محمد حسين آل كاشف الغطاء.

(١٤) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨م، ص٢٧١. حيث يخصص المؤلف صفحات طوال من مؤلفه لدحض مقولة وجود الإمام الثاني عشر من الأساس.

(١٥) د. عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص٨٩.

المهدي فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله وكل بيعة قبل ظهور القائم فإنها بيعة كفر ونفاق وخديعة»[16]. ومن ثَمّ فقد رفض الفقه الشيعي لعدة قرون أي بديل للإمام المعصوم الغائب حتى ولو كان فقيهًا عادلًا، التزامًا بنظرية التقية والانتظار، وإنكارًا للاجتهاد والقياس والأدلة الظنية. ذلك أن العلم اليقيني بأحكام الدين لا يؤخذ إلا من أهل البيت عبر الأخبار الواردة عنهم[17]. وتبع ذلك سلبية كاملة لدرجة تحريم الجهاد وإقامة الحدود حيث الأئمة هم المكلفون بذلك في نظرهم وليس الأمة، وتعطيل بعض مصارف الزكاة المرتبطة بوجود الإمام، بل وإلغاء صلاة الجمعة أو القول بحرمتها عند كثير من فقهاء القرن الخامس الهجري[18].

واستمر الحال على ذلك حتى اضطر فقهاء الشيعة إلى تغيير موقفهم من الاجتهاد اعتبارًا من بدايات القرن الخامس الهجري استجابة لضرورات الحياة العملية في الجوهر، واعتمادًا في السند والشكل على بعض الأحاديث المروية عن بعض الأئمة المعصومين، والتي تجيز للأتباع الاجتهاد في الأصول. واستخدموا القياس المعتمد كدليل في المذهب الحنفي منهجًا لذلك في عملية ما انفكت تتسع على امتداد القرنين الخامس والسادس حتى أصبحت قاعدة مسلّمة[19]. وأدى ذلك إلى استنباط فرضية كان لها دور كبير في تطور الفكر السياسي للشيعة الإمامية هي فرضية النيابة الواقعية عن الأئمة، التي تطورت مع مرور الزمن حتى سمحت بتخلي الإمامية - فعليًا - عن الالتزام بالتقية وانتظار الإمام الغائب، وصولًا إلى نظرية ولاية الفقيه.

وقد بدأ هذا التطور بالاستناد إلى الروايات الواردة عن أهل البيت، والتي سمحت للفقهاء الشيعة في حياة الأئمة بممارسة القضاء، وأوجبت التقاضي إليهم[20]. وتطورت اجتهادات فقهاء الشيعة في ذلك اعتبارًا من القرن السابع حتى أصبحت أمرًا مسلّمًا في القرن العاشر الهجري[21]، وتبع

---

(١٦) أحمد الكاتب، السابق، ص٢٧٢.

(١٧) السابق، ص٢٧٧.

(١٨) السابق، ص٢٩٨ - ٣٢٣، وكذلك: عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص٩٠ - ٩١.

(١٩) أحمد الكاتب، المرجع السابق، ص٣٢٥ - ٣٣٤.

(٢٠) السابق، ص٣٣٥.

(٢١) السابق، ص٣٤١.

ذلك جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع استخدام القوة - إن لزم الأمر - لإلزام الناس بذلك (القرن الحادي عشر الهجري) وقدرة الفقيه على تحديد أوجه إنفاق الزكاة في المصارف التي عطلت لغيبة الإمام (العاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي سبيل الله). ثم تطور حكم إخراج الخمس من الأموال كزكاة، وتسليمه إلى الفقهاء من الإباحة إلى الوجوب (في العصر الحديث)، وترادف مع ذلك العودة إلى صلاة الجمعة[٢٢].

لقد أدت تلك المحاولات الجزئية للخروج من مأزق غيبة الإمام إلى السعي لتطوير نظرية سياسية بديلة تقوم على افتراض النيابة الواقعية عن الإمام الغائب. وكانت بداية التطور في هذا الاتجاه مع الدولة الصفوية، التي تميزت عن سابقاتها من الدول الشيعية؛ كالبويهية وغيرها - التي كانت دولًا سياسية بحتة تمارس السلطة في ظل الخلافة السُّنِّية - بكونها دولة عقائدية، تؤسس شرعية وجودها على المذهب الشيعي. وكان أمرًا لازمًا لها أن تطور فكرًا سياسيًّا يحاول الالتفاف على فكرة التقية والانتظار، فأعلن الشاه إسماعيل الصفوي أنه «نائب الله وخليفة الرسول والأئمة الاثنى عشر وممثل الإمام المهدي في غيبته»[٢٣]، في حين دعا بعض الفقهاء إلى تأسيس الملكية على الاستجابة للضرورة الموضوعية والحاجة الماسة لإقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، وليس على فكرة النيابة عن الإمام الغائب. وتراجعت تلك المحاولات مع انهيار الدولة الصفوية في القرن الثاني عشر الهجري لصالح العودة إلى الانتظار وحرمة الاجتهاد مع انتعاش المد الأصولي، وقيام العلماء بتطبيق الحدود وممارسة القضاء والتصرف في الأموال إلى غير ذلك من مهمات الحكومة. وعلى أساس ذلك تطورت نظرية نيابة الفقهاء العامة، وتحولهم من إجازة الملوك إلى ممارسة الحكم بأنفسهم وتجاوز نظرية

---

(٢٢) السابق، ص٣٥١ - ٣٦٦. وكذلك: عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص٩٣. حيث يوضح المؤلف أن الشاه طهماسب ابن إسماعيل استدعى الشيخ علي بن عبد العال الكركي، وطلب إليه أن يوطد دعائم السياسة والملك، ويجيز له الجلوس على العرش باسم الولاية التي هي من صلاحيات الفقيه، وقد قام الشيخ الكركي بتشكيل مؤسسة دينية رسمية مختصة، تبث التشيع انطلاقًا من فكرة الولاية العامة للفقيه (ص٩٥) وإليه تعزى الاجتهادات في بعض الأحكام مثل تجويز السجود على التربة المشوية، ومنع تقليد الميت (أي: اعتباره مرجعًا تأخذ عنه الأحكام) وإحياء العادات البويهية الإيحائية مثل مجالس التعزية في عاشوراء وإضافة الشهادة الثالثة وحي على خير العمل في الأذان (ص٩٦).

(٢٣) أحمد الكاتب، السابق ص٣٧٦ - ٣٧٧.

الانتظار. وطرحت فكرة «ولاية الفقيه» لأول مرة باسمها هنا في كتاب «عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام» للشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي (المتوفى عام ١٢٤٥هـ) والذي قرر فيه صراحة أن «كل ما كان للنبي والإمام فيه الولاية، كان للفقيه أيضًا. إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما» و«أن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بد من الإتيان به إما عقلًا أو عادة من جهة انتظام أمور الدين والدنيا به، أو شرعًا من جهة ورود الأمر به، أو إجماع أو نفي ضرر أو ضرار... ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة... ولم يعمم المأمور به أو المأذون فيه... فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والإتيان به»[٢٤].

وهكذا وصل الفقه الشيعي إلى نتيجة كان الفقه السُّنِّي قد بلغها قبله بنحو من ألف عام. ولا شك أن ممارسة الخلفاء من أهل السُّنَّة والجماعة للسلطة، وممارسة الفقهاء التنظير لهذه السلطة الواقعية من جهة، وانصراف الشيعة إلى المعارضة الدينية المستندة على نظرية الحق الإلهي تلك، كان له أكبر الأثر في ذلك. وكان بلوغ الفقه الشيعي تلك المرحلة تطورًا جذريًّا نحو التحرر من نظرية التقية والانتظار، بل والتحرر من نظرية الإمامة الإلهية، وصولًا إلى ولاية الفقيه التي كان الشيخ النراقي صاحبها وإن ارتبطت باسم الخميني الذي بلغت معه أفقًا جديدًا.

٤٣ ـ بعد فترة التشرذم التي أعقبت انهيار الدولة الصفوية، استقرت السلطة في إيران للدولة القاجارية (١٧٩٦ ـ ١٩٢٥م)، وفي ظلها تعزز وضع رجال الدين الشيعة واستمر قيامهم بجانب كبير من مهام الدولة حتى إن الحكومة القاجارية لم تكن هي التي تعين القضاة في مناصبهم، بل كان الناس يلتجأون لمن يتفقون عليه من الفقهاء ليقضي بينهم[٢٥]. وكانت سلطة الفقهاء لازمة لشرعية الحكم واستقراره. واستثمر الفقهاء حاجة السلاطين

---

(٢٤) أحمد الكاتب، السابق ص٣٩٩ ـ ٤٠٠. ويضاف إلى لقب النراقي «الكاشاني» نسبة إلى موطنه، انظر: د. محمد السيد سليم، مقال «ولاية الفقيه في صورتها المعاصرة»، جريدة الشروق ٢/ ٨/ ٢٠٠٩م، حيث يحدد فترة حياته من ١٧٧١ إلى ١٨٢٩م. بينما تحدد مصادر أخرى وفاته بعام ١٨٦٧م. مصطفى اللباد: حدائق الأحزان، ص٩٣.

(٢٥) د. مصطفى اللباد: حدائق الأحزان: إيران و«ولاية الفقيه»، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٤٦.

للشرعية الدينية في تثبيت دورهم داخل الدولة. ومع الانهيار الملحوظ في التجارة الإيرانية إبان العهد القاجاري بسبب ارتفاع الضرائب، وفقدان الأمن، واحتكار كل من روسيا وإنجلترا لتجارة إيران الخارجية، نشأ منذ منتصف العهد القاجاري تحالف وثيق بين الفقهاء وتجار البازار في مواجهة السلطة.

كان فتح علي شاه (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤م) وخليفته محمد شاه (١٨٣٤ ـ ١٨٤٨م) قد شرعا ـ بالتوازي مع محاولات العثمانيين في إسطنبول ومحمد علي في مصر ـ في إجراء إصلاحات في الجيش وإدارة الدولة باتجاه التحديث والمركزة، الأمر الذي أثار حفيظة المؤسسة الدينية[٢٦]. وأدى فساد ناصر الدين شاه (١٨٤٨ ـ ١٨٩٦م) وإسرافه إلى تصاعد ديون إيران لأوروبا، وازدياد نفوذ رجال الأعمال والحكومات الأوروبية، ومن ثَمّ فقد تصاعدت مطالب النخب الإيرانية بالدستور ومجلس الشورى للحد من سلطات الشاه وإصلاح الأوضاع المالية، وبالدولة الوطنية القوية لتوحيد الولايات المتناثرة والتصدي للنفوذ القبلي في الدولة والجيش، والتصدي للتدخلات الروسية في الشمال[٢٧]. وهي أمور مماثلة لما كان يدور في إسطنبول والقاهرة في ذات الفترة.

وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر شرع التجار الإيرانيون وبعض الموظفين والمثقفين في تكوين جمعيات سرية شأنهم شأن أقرانهم في إسطنبول والقاهرة. وتمحور نضال تلك النخب حول التصدي للامتيازات الأجنبية التي توسعت الدولة القاجارية في منحها بشكل غير مسبوق لتشمل أغلب المشاريع الكبرى في البلاد. والمطالبة بالدستور «المشروطة». وبلغ الأمر ذروته في الثورة الدستورية لعام ١٩٠٦م، التي عُرفت باسم ثورة التبغ «التنباك»، والتي بدأت بتحريم التدخين بفتوى أصدرتها المراجع الدينية في مواجهة قرار الشاه بمنح احتكار التنباك لشركة أجنبية[٢٨].

ولجأت مجموعات من التجار والمثقفين ورجال الدين إلى مزار شاه عبد العظيم على مقربة من طهران في ٢٦ أبريل ١٩٠٥م مطالبين بعزل كل

---

(٢٦) رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص١٢٩.

(٢٧) المرجع السابق، ص١١٦، ١١٧.

(٢٨) مصطفى اللباد، المرجع السابق، ص٤٨ ـ ٥٠.

من مدير الجمارك البلجيكي وحاكم طهران، وعندما لم يستجب الشاه تكرر الأمر على نطاق أوسع في ديسمبر ١٩٠٥م. وبعد قبول الشاه تلك المطالب ارتفع سقف المطالب إلى الدستور أو «المشروطة» التي عنت في ذلك الوقت وضع شروط أو قيود على سلطة الشاه. وأصدر الشاه فرمانًا إلى رئيس وزرائه في ٥ أغسطس ١٩٠٦م بتكوين مجلس للشورى (مجلس شورى ملي) من الفقهاء والأمراء والتجار[٢٩] لتكون مهمته البحث في الأمور المهمة في الدولة والإمبراطورية وحماية المصالح المهمة[٣٠].

وكان الميرزا النائيني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦م) قد طرح توجهًا معارضًا لأفكار النراقي مطالبًا بنظام نيابي يمثله مجلس شورى تقوم فيه الأمة بمراقبة الحكام، ويتأسس على دستور يُنظِّم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين مع وجود هيئة للمجتهدين داخل المجلس تنتخب من بين كبار علماء الدين العارفين بالسياسة، للحيلولة دون صدور قوانين تخالف أحكام الشريعة[٣١].

وانعكس النفوذ الديني في الحركة الدستورية في مواد الدستور الذي نصت مادته الأولى على أن «دين الدولة الرسمي هو الإسلام، ومذهبها هو الجعفري الاثنى عشري، وعلى وجوب أن يكون الحاكم مسلمًا شيعيًا، عاملًا على رواج المذهب الجعفري»، ونصت المادة الثانية على أن «أي قانون يجيزه المجلس يجب أن يحوز على موافقة لجنة من العلماء» لاستبيان مطابقته لأحكام الشريعة الإسلامية»، وعلى أن تستمر لجنة العلماء في عملها «حتى ظهور إمام الزمان». ونصت المادة (٥٨) من الدستور على ضرورة «أن يكون من يتولى أمور الوزارة معتنقًا للدين الإسلامي» دون تحديد المذهب، وأعطت المادة (٧١) للمحاكم الشرعية وحدها الحق في نظر قضايا الأحوال الشخصية دون منازعة المحاكم المدنية لها في هذا الاختصاص. وإلى جانب ذلك تضمنت نصوص الدستور النص على عدم فرض ضرائب جديدة دون قرار من المجلس الوطني، وجعلت المادة (٩) للمجلس المذكور تحديد قيمة الضرائب كما جعلت الإعفاء منها بنص القانون وليس بإرادة الحاكم

---

(٢٩) اللباد، السابق ص٥١.

(٣٠) رضوان السيد، السابق، ص١١٨.

(٣١) محمد السيد سليم، السابق.

(المادة ٩٨) وحصرت حق تحصيلها في الحكومة المركزية دون حكومات الأقاليم (المادة ٩٩)[٣٢].

ولقد عكست نصوص ذلك الدستور الثقل المتزايد للمؤسسة الفقهية في المجتمع الإيراني ودورها المتنامي في سياساته، ومثّلت - فيما يتعلق بدين الدولة ودور الفقهاء في التشريع ومراقبة المجلس - أساسًا لما تضمنه بعد ذلك دستور الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩م.

وأدت الحياة الدستورية إلى إقامة سلطة تنفيذية مسئولة أمام البرلمان، وإلى قيام حياة حزبية، فنشأ حزبان كان أغلب مؤسسيهما من أعضاء مجلس الشورى: الاعتداليون، وهم بعض كبار رجال الدين وكبار التجار والأرستقراطية القريبة من البلاط، والديموقراطيون المتهمون بالميول البريطانية، وكانوا أقلية في المجلس، ولكنهم كانوا الأكثر فاعلية، وتضمن برنامجهم - إلى جانب الإصلاح الزراعي والمطالبة بإلغاء مجلس الأعيان والخدمة العسكرية الإلزامية والحد من صلاحيات السلطة التنفيذية - فصل الدين عن الدولة. إلا أن استيلاء رضا شاه على العرش عام ١٩٢٥م للقضاء على «الفوضى» التي أزعجت القوى المحافظة، وعمله على تقوية سلطة الدولة أدى إلى إضعاف الحياة السياسية رغم نجاحه في إخضاع القبائل، وإنشاء جيش عصري، وتعزيز وحدة الدولة، وفرض نظام تربوي وطني حديث متأثر بالتجربة الكمالية في تركيا مما أدى إلى تراجع تأثير رجال الدين. وعزل الإنجليز رضا شاه عام ١٩٤١م؛ لاتهامه بالميل لألمانيا فخلفه ابنه محمد رضا. وفي مطلع عهده استعاد البرلمان قوته، وتجمعت «جبهة وطنية» حول رئيس الوزراء محمد مصدق؛ لتحقيق هدفين: تأميم النفط والملكية الدستورية. إلا أن مخاوف الجيش من القوى الجديدة وتراجع رجال الدين عن تأييد مصدق مكنا المخابرات الأمريكية والجيش في أغسطس ١٩٥٣م من الانقلاب على الوزارة الدستورية والبرلمان المنتخب، وإعادة الحال إلى ما كان عليه أيام رضا شاه، واستمر الحال على ذلك حتى قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م[٣٣].

---

(٣٢) اللباد، المرجع السابق، ص٥٣ - ٥٤.

(٣٣) د. رضوان السيد، المرجع السابق، ص١١٨ - ١٢١.

٤٤ ـ جاءت الثورة الإيرانية حصيلة لأزمات النظام المركبة، وتصاعد المعارضة وجاء طابعها الإسلامي نتيجة للدور البارز للقوى الدينية فيها على خلفية نفوذها التاريخي وديناميكيتها السياسية من جهة، وضعف وانتهازية قوى المعارضة الأخرى من جهة أخرى.

كان حكم الشاه يحظى ببعض مظاهر الاستقرار خلال عقدي الستينات والسبعينات من القرن العشرين، ولكن النظام السياسي والاجتماعي كان يرزح تحت عبء الفساد والاستبداد. وأدت عملية التحديث التي بدأها الشاه منذ عام ١٩٦٣ وتضمنت إصلاحًا زراعيًا قائمًا على تفتيت الملكيات الكبيرة فيما عرف باسم «الثورة البيضاء» إلى نتائج متناقضة. فأمام عدم كفاية قطع الأراضي التي وُزّعت على الفلاحين، وفقدان أعداد كبيرة من العمال الزراعيين مصادر رزقهم في الملكيات الكبيرة، نزحت أعداد هائلة منهم إلى المدن الآخذة بالنمو بحثًا عن مصادر الرزق، فنشأت أحزمة الفقر حول المدن. ورغم أن الشاه شرع في تنفيذ برنامج اقتصادي طموح مستفيدًا من طفرة أسعار النفط في أعقاب حرب ١٩٧٣ إلا أن برنامجه اعتمد على كثافة رءوس الأموال وليس على كثافة اليد العاملة، الأمر الذي زاد من معدلات البطالة. ومع تفاوت مستويات المعيشة ارتفعت حدة التوتر الاجتماعي، وعجزت الحياة السياسية المعتمدة على حزب واحد مدعوم بأجهزة جيش ومخابرات وبوليس قوية عن استيعاب التوتر الاجتماعي والسياسي. وأدى ذلك إلى انفجار الحركة الجماهيرية عام ١٩٧٧م وتطورها إلى ثورة جارفة عجز نظام الشاه الاستبدادي الفاقد لشرعيته السياسية عن التصدي لها. وجاء دور المؤسسة الدينية في هذه الثورة امتدادًا لدورها التاريخي وانعكاسًا لدور رجال الدين في المجتمع والسياسة الإيرانيين (قدر عددهم وقت الثورة بمائة وخمسين ألفًا). ولعبت قيادة آية الله الخميني، الذي ألح في الإجابة على أسئلة التاريخ والعقيدة من خلال الأخذ بنظرية ولاية الفقيه، وإكسابها أبعادًا غير مسبوقة، والمتمتع بثقة أرسع قطاعات المجتمع وبتجربة نضالية كبيرة، دورًا كبيرًا في نجاح تلك الثورة[٣١]. وانتهى الأمر بسقوط نظام الشاه وانتصار الثورة الإسلامية في إيران والتي بدأت عهدها في إطار ديموقراطي

(٣١) د. رفعت سيد أحمد: الحركات الإسلامية في مصر وإيران (في الأصل رسالة دكتوراه)، دار سيناء، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٤٩ ـ ١١٦.

عام تعدد فيه القوى والاتجاهات من داخل الإسلام وخارجه، ثم تعززت فيه عمليات الفرز والاستقطاب؛ لينتهي إلى الوضع الحالي.

وتحدد التوجه العام للنظام الجديد بالاستفتاء الذي أجري يومي ٣٠، ٣١ مارس ١٩٧٩م وحضره ٩٨٪ من الناخبين، صوّت ٩٢٪ منهم لصالح أن يكون شكل الحكومة المقبلة إسلاميًّا.

كان مفهوم الحكومة الإسلامية، بحسب ما أوردته جريدة «كايهان» المعبرة عن الجناح المحافظ من رجال الدين في ٢٠/٢/١٩٧٩م «نقلًا عن المصادر المطلعة» يأخذ بالحسبان الحريات القائمة على ما قرره ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الدولية الأخرى، ولا يسمح بأي شكل من الأشكال بتقييد وجهات النظر المختلفة أو الآراء أو الجماعات التي تمثلها هذه الآراء، ويبشر بدستور للجمهورية الإسلامية يتمتع فيه الرجال والنساء بالحقوق والامتيازات ذاتها، ويمكن للنساء فيه تولي أعلى المناصب الحكومية بما فيها رئاسة الجمهورية، وبجمهورية إسلامية «لا تشابه العربية السعودية»، وأن الجمهورية تسمى إسلامية لمجرد أن المذهب الرسمي للبلاد هو التشيع[٣٥]. وفي ٤/٣/٧٩ عزز وزير الداخلية هذا الرأي بقوله: إن الدستور سيعكس وجهة النظر الإسلامية عن سلطة الله بشكل معقول، على اعتبار أن «كل ما يمليه العقل تنص عليه الشريعة أيضًا». وبلغ ذلك الحديث ذروته عندما قال وكيل وزارة الداخلية - بناءً على تعليمات الخميني - قبل الاستفتاء بثلاثة أيام: «في دستور إيران الجديد تكون القيادة بيد الجمهور. إن الجمهور، بوصفه ممثل الله، القائد الحق، سيحكم البلاد... سيقرر دستور بلادنا شكل المجالس... ويضمن الحقوق الفردية الجماعية لكل الأشخاص والجماعات.. وستعاد حقوق الأقليات الإثنية المضطهدة. ستتمتع كل الأقليات السياسية بالحقوق السياسية ذاتها كحق التعبير الحر وحرية التجمع والائتلاف، وحق ممارسة النشاط السياسي.. سيمارس البرلمان الوطني وظائف أخرى إلى جانب تشريع القوانين؛ كمراقبة تطبيق القوانين والإشراف على الحكومة». وبعدها بيوم واحد، وَعَدَ الناطق

---

(٣٥) د. أصغر شيرازي: دستور إيران: السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية، ترجمة: حميد سليمان الكعبي، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٢م، ص٦٣، ٦٤.

باسم الحكومة، بأن رجال الدين لن يشتركوا في شئون الحكم[٣٦].

بعد إقرار فكرة الدولة الإسلامية بدأ العمل على وضع دستورها، وجرى الاتجاه إلى تشكيل جمعية تأسيسية «مجلس مؤسسان» لوضع الدستور، وأعلنت وزارة الداخلية بعد الاستفتاء بخمسة أيام أن انتخابات الجمعية ستجري خلال شهرين. وكرر الخميني عدة مرات علنًا وَعْدَه بعقد الجمعية التأسيسية[٣٧].

في أواخر أبريل ظهر اتجاه في صفوف قيادات الثورة إلى مشاورة الشعب مباشرة من خلال استفتاء على مشروع دستور تُعِدُّه لجنة خبراء بدلًا من الجمعية التأسيسية، وتكرس ذلك بإعلان الخميني في ١٠/٧/١٩٧٩م أن الإصرار على الجمعية التأسيسية يعتبر مؤامرة من جانب أعداء الثورة. وبعدها بيومين أعلن أن مؤيدي الجمعية التأسيسية إما شيوعيون وإما أناس مضللون غير قادرين على إدراك أن الانتقال إلى مجلس الخبراء قد خدم إقامة نظام القرآن[٣٨].

كانت المسودة الأولى لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد وضعت في باريس بينما كان الخميني يتأهب للعودة لإيران في ١/٢/١٩٧٩م، ورُوجعت وعُدلت عدة مرات من قبل لجان شارك فيها سياسيون إسلاميون، وفقهاء قانونيون. ونُشرت المسودة الرسمية الأولى في ١٤/٦/١٩٧٩م. لم تكن تلك المسودة تشير إلى ولاية الفقيه، ولا تخصص مراكز خاصة للفقهاء الشرعيين سوى في مجلس صيانة الدستور المكون من أحد عشر عضوًا، يمثل فيه الفقهاء الشرعيون أقلية (خمسة من أصل أحد عشر) بينما يمثل الفقهاء المدنيون الأغلبية (ستة: ثلاثة من القضاة وثلاثة من أساتذة القانون) يختارهم جميعًا البرلمان. ولم يكن لمجلس الصيانة أن يمارس رقابة مباشرة على مطابقة القوانين للشريعة، وإنما كان له أن يفعل ذلك بناءً على طلب من «مراجع التقليد»، أو رئيس الجمهورية، أو رئيس المحكمة العليا، أو المدعي العام. ولم تكن قرارات المجلس تنفذ إلا إذا صدرت بأغلبية الثلثين

(٣٦) المرجع السابق، ص٦٣، ٦٤.
(٣٧) المرجع السابق، ص٦٥.
(٣٨) المرجع السابق، ص٦٧.

وليس بالأغلبية المطلقة، وإذا ما أعلن المجلس أن أي قانون عادي يتناقض مع الدستور أو مع مبادئ الشريعة فقد كان يتعين على البرلمان أن يعيد النظر فيه آخذًا بعين الاعتبار اعتراضات المجلس[39]. فضلًا عن ذلك، وبمقتضى هذه المسودة كان رئيس الجمهورية هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، وله حق إعلان الحرب، كما كانت له صلاحية تعيين رئيس الوزارة وإقالته. وقد تم العدول عن الصلاحيتين الأولى والثانية في الصيغة النهائية لدستور ١٩٧٩م، حيث آلت هاتان الصلاحيتان إلى المرشد. كما تم تعديل الصلاحية الأخيرة في عام ١٩٨٩م بإلغاء منصب رئيس الوزراء وإدماج اختصاصاته في منصب رئاسة الجمهورية. كما تضمنت مسودة دستور ١٩٧٩م النص على عدم جواز حل مجلس الشورى إلا بعد إجراء استفتاء على الحل، ومُنِحَت الأقليات حقوقًا مساوية للأغلبية، وإن لم تُخوَّل الحق في الحكم الذاتي[40]. ولكن الدستور الذي صدر كان شيئًا مختلفًا.

وخاض «خط الإمام» صراعًا من أجل الوصول إلى الدستور كما بدا في صياغته النهائية ولم يكن صراعه ضد القوى الليبرالية والعلمانية في الثورة فقط، بل كان كذلك ضد اتجاهات دينية وزعماء رئيسين بارزين فيها. ومع حرص المؤسسة الدينية على الاحتفاظ بخلافاتها طي الكتمان، إلا أن خلاف الخميني مع كل من آية الله شريعتمداري وآية الله طالقاني سرعان ما أصبح علنيًا. ووضع شريعتمداري قيد الإقامة الجبرية في منزله في سبتمبر ١٩٨٠م؛ لأنه اعترض على تقليص مساحة الديمقراطية في الدستور، وتمسك بتحديد صلاحيات المرشد، ومنح الأقليات حكمًا ذاتيًا. وانتقد طالقاني تركيز السلطة في أيدي رجال المؤسسة الدينية، مذكرًا الخميني بتصريحاته عندما كان في المنفى حول عدم حاجته لممارسة الحكم والسلطة، فرد عليه الخميني متسائلًا: «كيف يمكن الحديث عن دولة ثورية إسلامية بدون إسلام وإسلام بدون رجال دين؟». وتدهورت علاقة الخميني بطالقاني لاحقًا عندما اعتقلت اللجان الثورية أبناء طالقاني، ولم يتدخل الخميني لإطلاق سراحهم

---

(٣٩) المرجع السابق، ص٦٥.

(٤٠) د. نيفين مسعد: صنع القرار في إيران والعلاقات الإيرانية العربية، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص٦٨.

إلا بعد أن اعتزل طالقاني العمل السياسي واعتكف في قم[41].

بعد تنكب طريق الجمعية التأسيسية والاتجاه إلى مجلس الخبراء والدعوة إلى ولاية الفقيه ـ التي بدأت على نطاق واسع بعد خطاب الخميني ضد الداعين للجمعية التأسيسية، وترادفت مع الهجوم على خصوم امتيازات رجال الدين ـ تصاعدت الأصوات التي تعلن أن المسودة المنشورة لا تنسجم مع الإسلام[42]. وأجريت انتخابات مجلس الخبراء في ٣ أغسطس ١٩٧٩م، تلك الانتخابات التي وجهت لها انتقادات عدة منها التزوير واستخدام العنف وإعلان المراجع الدينية أن التصويت لمرشحين بعينهم واجب ديني. وأسفرت الانتخابات عن اختيار ٧٢ عضوًا منهم ٥٥ من «خط الإمام»، وشرع هؤلاء في مهمتهم التي حددها لهم الخميني في رسالة وجهها إليهم، وهي «ضمان انطباق الدستور وقوانين الجمهورية الإسلامية مع الإسلام دون خوف من ضجيج الكُتّاب المتأثرين بالغرب»، مشيرًا بأن ذلك هو مهمة الفقهاء المحترمين الذين يشكلون مجموعة متميزة في المجلس، أما المندوبون الآخرون ممن لا يملكون المؤهلات فيجب ألا يتدخلوا في ذلك[43].

وتعكس نقاشات المجلس المنطلقات الفكرية التي صيغ على أساسها الدستور، فأثناء مناقشة المادة الثانية ـ التي تعرض المبادئ العقائدية التي تشكل أساس الجمهورية الإسلامية. وبصفة خاصة «الاجتهاد المستمر الذي يمارسه الفقهاء المؤهلون». أعلن «بهشتي» أحد الفقهاء القياديين في المجلس أن الاجتهاد المستمر ضروري؛ لأنه «في نظام حكومي قائم على الأيديولوجيا ينبغي أن تقرر كل المسائل المتعلقة بالتشريع، بالاعتبارات الأيديولوجية. وأن المصدر الأولي لمعرفة كل المتطلبات الأيديولوجية هو القرآن والسُّنَّة، اللذان لا يفهمهما بشكل تام إلا الفقهاء»[44].

ودار النقاش المفصل حول المادة (٥) والتي تتعلق بولاية الفقيه، في جلسات اللجان، أما في الجلسة العامة، والتي كان يسمح فيها بالكلام لشخص واحد فقط دفاعًا عن الاقتراح موضوع البحث وشخص واحد فقط

---

(٤١) أصغر شيرازي، المرجع السابق.
(٤٢) أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٦٩.
(٤٣) المرجع السابق، ص٧٦.
(٤٤) المرجع السابق، ص٧٨.

معارضة له، فقد تحدث «بهشتي»، الذي صاغ تلك المادة مبررًا اقتراحه بنفس الحجج التي ساقها أثناء مناقشة المادة (٢) المتعلقة بأسس الجمهورية بقوله: «لا يمكن ترك القيادة والتشريع بأيدي الأكثرية؛ لأن هذا سيناقض الطبيعة الأيديولوجية للجمهورية الإسلامية. إن دولة تضطر إلى أخذ صوت الشعب بالحسبان ستضطر إلى التسليم بالقوانين التي تأثر بالأخطاء»[٤٥].

وجرى تكرار مبررات شبيهة في مناقشة المواد ١٠٧ ـ ١٠٩ من الدستور، والتي عالجت انتخاب القائد أو مجلس القيادة، وتشكيل المجلس المسئول عن انتخاب القائد. والصفات التي ينبغي توافرها في القائد وأعضاء مجلس القيادة.

ولما كان مركز الخميني كقائد للثورة وكمرجع ديني أمرًا مفروغًا منه. فقد كان السؤال المطروح يتعلق بتسمية المنصب الذي سيشغله الخميني باعتباره الفقيه الحاكم: أتكون وظيفته وظيفة رئيس جمهورية أم أنه سيشغل موقعًا يعلو فوق فروع السلطة الثلاث؟ وبدون نقاش طويل، صوّت المجلس للخيار الثاني. ومع أن الفكرة العامة السائدة كانت انتخاب القائد المرشد من قبل الشعب، فإن أحدًا تقريبًا لم يعترض على انتخاب المرشد بشكل غير مباشر، من قبل مجلس خبراء القيادة. ذلك المجلس الذي كانت قواعد الانتخاب إليه، وتحديد وظائفه، يعهد بها، لا إلى ممثلي الشعب؛ أي: البرلمان، وإنما إلى مجلس الصيانة وإلى خبراء مجلس القيادة أنفسهم[٤٦].

وأثناء النقاش حول صلاحيات المرشد، سعى أنصار ولاية الفقيه إلى منحه أقصى ما يمكن من صلاحيات. وكان أحد المقترحات تضمين المادة (٥٧) التي تعالج العلاقة بين المرشد والسلطات الثلاث أن للسلطة خمسة فروع، بإضافة دوري المرشد والشعب للسلطات الثلاث المعروفة، إلا أن هذه الصيغة استبعدت لاعتبارها مناقضة للاعتقاد الدارج بأن المصدر الحقيقي لكل سلطة حكومية هو الله الذي خوّل سلطته العليا إلى الشعب وممثليه الفقهاء الحاكمين.

ووصل الأمر ببعض المندوبين لدى مناقشة المادة (١١٠) التي تحدد وظائف وصلاحيات القيادة إلى القول: إنه ـ ووفقًا لمبدأ ولاية الفقيه ـ يكون من حق الإمام وحده أن يعين ما ينبغي أن تكون عليه سلطاته. وبالتالي، لا

(٤٥) المرجع السابق، ص٧٥.

(٤٦) المرجع السابق، ص٧٥.

يكون لمجلس الخبراء السلطة لاتخاذ قرار في هذا الشأن. وعندما نوقشت سلطات المرشد بوصفه قائدًا عامًا للقوات المسلحة، ووجه الاقتراح بترك بعض المسائل الفنية للخبراء العسكريين، بأن ذلك محاولة للحد من سلطات المرشد. وحول مسألة سلطات المرشد إزاء رئيس الجمهورية، طالب جانب من أعضاء المجلس بأن يكون للمرشد القرار النهائي بشأن تعيين رئيس الجمهورية، بعد انتخابه من قِبَل أكثرية الشعب، بينما دافع آخرون عن ضرورة تولي المرشد تعيين رئيس الجمهورية[٤٧].

وحاول كثير من أعضاء المجلس، عند مناقشة العلاقة بين ولاية الفقيه وسيادة الشعب، إنكار التناقض بين هذين المبدأين. على أساس أن الله وزّع سيادة الشعب على كل فرد من أفراد الأمة من جانب، ووهبها، من جانب، لـ«أفراد معينين» ذوي «مميزات خاصة»، هم «الفقهاء المؤهلون»، (وهو ما يذكر بمحاولات آباء الكنيسة في العصور الوسطى لصياغة العلاقة بين الكنيسة والملوك) «ويمارس الشعب حقه بانتخاب فقيه فرد أو مجموعة لتولي القيادة ولكنه لا يستطيع أن يحدد إن كان ذلك الفقيه أو ذاك بالذات يمتلك المميزات اللازمة» على ذلك يجب أن يتخذ القرار خبراءُ انتخبهم الشعب. وهكذا، يمارس الشعب سيادته بانتخاب الخبراء الذين يقررون ـ بدورهم ـ من يكون القائد. وقال آخرون: إن الشعب ـ عن طريق اختياره الحر للدين والشريعة ـ قد قرر قبول التعاليم التي تصدر عن هذين المصدرين، وأن الشعب حرٌّ ولكن ضمن الحدود التي ترسمها الشريعة، ومنها مبدأ ولاية الفقيه. وعلى العكس من ذلك رأى آخرون أن حق الشعب في ما يتعلق بتقرير مصيره يعني أنه ينتخب من يريد؛ إذ يختار الفقيه الحاكم، مباشرة أو عن طريق الخبراء، بينما أعلن البعض بصراحة أن حق الحكم يعود إلى الفقهاء العدول، باعتبار ذلك «أحد مبادئ ديننا»، وأن ذلك في صالح حريّات الشعب، حيث ثبت تاريخيًا أن الفقهاء هم أفضل ضمانة ضد الديكتاتورية[٤٨].

في ١٥/١١/١٩٧٩م صدّق مجلس الخبراء على الصيغة النهائية للدستور، وأجري الاستفتاء عليه يومي ٢، ٣ ديسمبر ١٩٧٩م وجاء في مائة وخمس وسبعين مادة تتوزع على اثني عشر فصلًا تقدمتها ديباجة، ويبين

(٤٧) المرجع السابق، ص٧٦ ـ ٧٧.

(٤٨) المرجع السابق، ص٧٧ ـ ٧٨.

الفصل الأول منه: «الأصول العامة»، والثاني: لغة الدولة وتقويمها وعَلَمها، والثالث: حقوق الشعب.

ويتناول الفصل الرابع: الاقتصاد والشئون المالية، والفصل الخامس: حق سيادة الأمة والسلطات المنبثقة عنها.

ويتناول الفصل السادس: السلطة التشريعية (مجلس الشورى) والفصل السابع: مجالس الشورى «المحلية» والثامن: يتناول القائد ومجلس القيادة وينظم الفصل التاسع: السلطة التنفيذية. والفصل العاشر: السياسة الخارجية والحادي عشر: السلطة القضائية والثاني عشر: الراديو والتليفزيون (وسائل الإعلام العامة).

وجرى تعديل الدستور في ٨/ ٧/ ١٩٨٩م، بعد وفاة الخميني بشهر ونصف تقريبًا، إلا أنه كان، قبل وفاته، قد وافق على التعديل وحدد محتواه. وكان ذلك التعديل استجابة للتطورات التي طرأت على مسيرة الثورة خلال عشرة أعوام. ذلك أن دستور ١٩٧٩م كان قد وُضِعَ في أعقاب سقوط الشاه مباشرة، وفي ظل الصراع السياسي الداخلي الذي لم يكن قد حُسِم، ومن ثَمَّ فقد استهدف تعزيز وضع رجال الدين بالتأكيد على الحكومة الإسلامية التي يترأسها مرشد يجمع بين يديه معظم السلطات في الدولة. وبعد أن سمح استقرار الأوضاع في نهاية الثمانينات، فقد جاءت تعديلات عام ١٩٨٩م، لتعزز مركز رئيس الجمهورية نسبيًا بإلغاء منصب رئيس الوزراء، وتحدد شروط المرشد وصلاحياته استعدادًا لمرحلة ما بعد الخميني، مع تجنب مبدأ القيادة الدينية الجماعية، خوفًا من بروز خلافات بين عناصرها.

وجاء الدستور المعدل في ٨/ ٧/ ١٩٨٩م في مائة وسبع وسبعين مادة تتوزع على أربعة عشر فصلًا، بإضافة فصلين جديدين إلى دستور ١٩٧٩م. الفصل الثالث عشر: الذي ينظم المجلس الأعلى للأمن القومي، وهو مؤسسة جديدة استحدثت في عام ١٩٨٩م. والفصل الرابع عشر: المخصص لإعادة النظر في الدستور، والذي خوّل ذلك لمؤسسة استحدثت لهذا الغرض هي «مجلس إعادة النظر في الدستور»[49].

وفصّلت نصوص الدستور علاقة الدولة بالدين على النحو الذي تتناوله في الفصل الآتي.

---

(٤٩) د. نيفين مسعد، المرجع السابق، ص٧١ ـ ٧٢.

المبحث الرابع

الملامح العامة لتطور النظام الدستوري المصري في علاقته بالدين

أدت عراقة الدولة المصرية، التي حلبت الدهر أشطره، إلى عدد من الظواهر التي صاحبتها على امتداد تاريخها الطويل، منها اكتمال أجهزة الدولة منذ فجر التاريخ، وثقل وطأتها على المجتمع، والإخفاق في صياغة نظام ديمقراطي لإدارة السلطة. ويجد كثيرون أصل تلك الملامح المميزة للمجتمع والسلطة في الدور الذي تقوم به الدولة في تنظيم الري النهري، وغياب الملكية الخاصة للأرض الزراعية، وهو ما يشار إليه في الأدبيات الاجتماعية ـ السياسة الحديثة ـ بـ«نمط الإنتاج الأسيوي»[1] الذي أدى في مصر وغيرها من الدول القديمة إلى حالة من الركود التاريخي. وعلى العكس من ذلك كان غياب الدولة المركزية في أوروبا في العصر الإقطاعي هو ما سمح بظهور المدن المستقلة التي وَجَدَ فيها التجارُ الأحرار مجالاً مناسبًا لمراكمة الثروة، ومن ثَمّ تطور نمط الإنتاج الرأسمالي وما ارتبط به من الأفكار والعلاقات الاجتماعية، وهو ما أسفر في النهاية عن ابتكار شكلٍ جديدٍ للدولة هو الدولة الحديثة بسماتها المميزة والتي سبق لنا أن أشرنا إليها في الباب التمهيدي. أما الدولة المصرية الحديثة وما ارتبط بها من مفاهيم كالسيادة والمواطنة والمساواة بين المواطنين، ومؤسسات كالمجالس والوزارات، ونظم إدارية حديثة في مجالات التجنيد والتعليم والضرائب، فتعود جذورها إلى عصر محمد علي. وبدأت ملامح النظام الدستوري والتحول إلى الاقتصاد النقدي ونمط الإنتاج الرأسمالي في الظهور تدريجيًا

---

(١) على سبيل المثال: أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي، الاقتصادي في ضوء النمط الأسيوي للإنتاج، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩م، ص٧ ـ ٣٣.

في أعقاب ذلك. وعلى ذلك يكون تاريخ الدولة في مصر عكس تاريخها في أوروبا، التي ظهرت فيها الرأسمالية أولاً، ثم طورت رموز الدولة القومية وأنشأت أجهزتها ثانيًا، وتمكنت بذلك من تدعيم المركزية في النهاية[٢]. ويمثل ذلك أحد السمات الفارقة في تطور الدولة المصرية الحديثة والتي تميزها عن بعض الدول موضوع بحثنا؛ كفرنسا.

ومن ثَمّ يصح القول «إن مصر قد عانت من تقدمها المبكر.. بينما استطاعت أوروبا الإقطاعية المتخلفة، بفضل المرونة التي تصحب التخلف، أن تتغلب على تأخرها في مدة قصيرة، وأن تسبق غيرها في إنجاز النقلة الكيفية التي فتحت عصر الرأسمالية الحديثة»[٣].

وكان أحد «الإنجازات التاريخية» للدولة الفرعونية تكوين طبقة من الفلاحين الملتصقين بالأرض، المنعزلين عن الحكم والإدارة، والقابلين - مقدمًا - بتسليم جزء مهم من إنتاجهم للسلطة القائمة على إدارة المجتمع بصرف النظر عن هوية أصحاب تلك السلطة؛ ما دامت تحترم الإطار العام للنظام والذي كان الدين - حتى العصر الحديث - هو سند وجوده على صعيد الفكر. ومن هنا كان الفاتحون الأجانب يكتفون بالسيطرة على جهاز الدولة، ويحافظون على آليات الحصول على فائض الإنتاج الاجتماعي مع الحرص على إظهار الاحترام لعقائد المصريين، والتقرب لآلهتهم في العصور القديمة، والحرص على الارتباط بالدين في العصرين المسيحي والإسلامي.

وغني عن البيان أن مصر، مثّلت عبر تاريخها وحدة إقليمية خاضعة لسلطة مركزية واحدة. وأنها على الرغم من كثرة تردد وضعها الدولي بين الإمبراطورية والمستعمرة، وما اعتور السلطة المركزية من فترات ضعف تقارب الزوال، ظلت محتفظة بتلك الوحدة التي ترجع إلى الجغرافيا بصرف النظر عن ضعف أو قوة السلطة المركزية القائمة فيها. ومع تحول مصر - بسقوط الدولة الفرعونية - إلى أقدم مستعمرة في التاريخ، يخضع إقليمها

---

(٢) الدكتور نزيه نصيف الأيوبي: الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩م، ص١١، ١٢.

(٣) د. سمير أمين: ملاحظات حول أزمة الرأسمالية في مصر، قضايا فكرية، الكتاب الخامس، القاهرة، مايو، ١٩٨٧م، ص٢٨٣ - ٢٨٤.

لسلطة إمبراطورية يقع مركزها خارج مصر، فإن الحكم والإدارة في مصر كانا لا يلبثان أن يعودا لسلطة محلية خاضعة إسميًا أو شكليًا ـ مع بعض الالتزامات المالية ـ لمركز الإمبراطورية. ومن هنا فإن حديثنا عن ركن الإقليم في دولة مصر الحديثة لا يعدو الحديث عن الأخذ بالتحديدات الحديثة للإقليم كركن للدولة الحديثة من قبل سلطتها المركزية والاعتراف الدولي بذلك، كما أن حديثنا عن بناء الدولة الحديثة يقارب كثيرًا القول بتحديث بنية دولة قائمة أكثر منه عن إنشاء تلك البنية.

وغني عن البيان كذلك أن مصر مثَّلت، ومنذ فجر التاريخ مصهرًا ضخمًا لكل الأعراق والأجناس والأفكار والعقائد التي وفدت إليها سواء بالغزو أو بالانتقال السلمي لصنعت منها خليطًا مميزًا، وتركيبة فريدة بكل مزاياها وعيوبها. ودون أن نقع في أوهام الفرعونية أو بأخذنا التأثر بالحضارة المتوسطية وننكر وجه مصر العربي والإسلامي، ودون أن ننكر خصوصية مصر في أمتها العربية ومحيطها الإسلامي، نقول: إننا لن نكون بحاجة؛ لأن نعرض لتكوّن ركن الشعب في تلك الدولة العريقة المتجددة، ومن ثَمّ فإن حديثنا سينصرف (بعد استعراض سريع لأهم ملامح تأثير الدين في تطور بنية الدولة ومؤسساتها في مصر) وعند الكلام عن الدولة الحديثة ومؤسساتها ودستورها، إلى ما تم من إعادة تعريف ذلك الشعب من خلال تحديد الجنسية المصرية، باعتبارها العلاقة التي تربط الدولة الحديثة بمواطنيها.

وكان التغير الجذري الأول في الحياة الدينية للمصريين بعد سقوط الحضارة الفرعونية مع تحول الإمبراطورية الرومانية ومن ضمنها مصر إلى المسيحية، إذ ذاك انتشرت المسيحية في مصر، وأصبحت الإسكندرية إحدى العواصم الرئيسة للعقيدة، ولعبت دورًا مهمًا في صياغة العقائد المسيحية والصراع الواسع الذي دار حولها، وكانت أحد مراكز التمرد المستمر ضد العقيدة الرسمية.

وجاء التغير الجذري الثاني مع الفتح العربي الإسلامي الذي غيّر وجه مصر الحضاري، وأدمجها أرضًا وسكانًا في عالم أرحب من حيث المكان والزمان. إذ صاغت النظم الإسلامية واقع الحياة في مصر في كافة مجالاتها

لمدة تزيد على عشرة قرون منذ أن اكتملت عملية التعريب والأسلمة بعد الفتح بنحو قرنين من الزمان، وحتى اكتمال عملية بناء الدولة الحديثة على يد محمد علي وخلفائه، وبالمقابل أسهمت مصر، بحضارتها وثقافتها التليدة في الحضارة العربية الإسلامية العامة. ونشير بإيجاز إلى نظم مصر الإسلامية، باعتبارها الأساس الذي تطورت انطلاقًا منه مؤسسات الدولة القومية الحديثة ومفاهيمها، وأقيم عليه النظام الدستوري المصري.

٤٥ - **مصر تحت الحكم العربي الإسلامي**: كانت مصر قبل الفتح العربي ولاية بيزنطية يمزق أهلها الصراع المذهبي داخل الكنيسة الشرقية بين مذهب المصريين القائل بطبيعة واحدة للسيد المسيح، ومذهب الإمبراطورية الرسمي القائل بطبيعتين - إلهية وبشرية - له. وكان «هرقل» الإمبراطور البيزنطي قد أرسل «قيرس» قبل تلك الأحداث بنحو عشر سنوات؛ ليكون واليًا على مصر وبطريركًا لمسيحيها في آن واحد، بغرض حمل المصريين وكنيستهم المشاغبة على اتباع المذهب الذى تم إقراره في المجامع الكنسية المسكونية والقاضي بالامتناع عن الكلام في طبيعة المسيح وصفته، والاتفاق على أن له إرادة واحدة[٤].

وبعد أن دانت مصر للفاتحين العرب، كتب عمرو بن العاص كتاب أمان لبنيامين بطريرك القبط (المصريين) جاء فيه «أينما كان بطرق القبط بنيامين نُعِدُه الحماية والأمان وعهد الله، فليأت البطرق إلى هاهنا في أمان واطمئنان ليلي أمر ديانته، ويرعى أهل ملته»[٥].

وعقب ذلك أعطى عمرو للمصريين عهدًا شكّل أساسًا لسياسة الفاتحين في أهل مصر من الأقباط فيما أعقب ذلك من عصور. وورد فيه «بسم الله الرحمٰن الرحيم. هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصُلُبهم وبرهم وبحرهم، لا يَدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص ولا يساكنهم النوب (أهل النوبة) وعلى أهل مصر

---

(٤) سيده إسماعيل كاشف: مصر في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦م، ص١٦.

(٥) ألفرد بتلر: فتح العرب لمصر، تعريب: محمد فريد أبو حديد، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٤٥٥، ٤٥٦.

أن يعطوا الجزية إذ اجتمعوا على هذا الصلح، وانتهت زيادة نهرهم خمسين ألف ألف، فإن أبى أحد منهم أن يجيب رفع عنهم من الجزاء بقدرهم، وذمتنا ممن أبى بريئة، ومن دخل في صلحهم من الروم والنوب فله مثل ما لهم وعليه ما عليهم، ومَنْ أبى واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه أو يخرج من سلطاننا»[6].

وعلى هذا النحو تحددت الأطر العامة للدولة ونظام الحكم في مصر الإسلامية. فأصبحت ولاية من الولايات التابعة للسلطة المركزية للخلافة. وأصبح أهلها، وحتى تعريبها وانتشار الإسلام بينهم، أو مَنْ بقي منهم على دينه بعد ذلك، أهل ذمة، أو معاهدين، حريتهم الدينية مكفولة، آمنين على دينهم وبيَعهم (كنائسهم) يؤدون الجزية (ضريبة الرءوس) بواقع دينارين عن كل بالغ، كما يؤدون خراج الأرض التى بقيت فى أيديهم، مع اعتبارها ملكًا لأمة المسلمين العرب الفاتحين. وسرت على علاقتهم بالمسلمين شروط عقد الجزية، ومنها ما هو مستحق ومنها ما هو مستحب، فالمستحق خلاصته ألا يذكروا كتاب الله أو رسوله أو دين الإسلام بذم أو قدح، وألا يفتنوا مسلمًا عن دينه، أو يصيبوا مسلمة بزنا أو باسم نكاح، وألا يعينوا أهل الحرب على أهل الإسلام. أما الشروط المستحبة والتي كانت السلطات غالبًا ما تغض الطرف عنها وتلجأ إلى تطبيقها للتضييق على أهل الذمة في بعض الفترات التي ترادفت مع ضعف السلطة أو تردي أوضاع المجتمع، فمنها أن يغير أهل الذمة لباسهم عن لباس المسلمين، وألا يعلوا عن المسلمين في أبنيتهم أو يسمعونهم أصوات نواقيسهم، وألا يجاهروا بشرب الخمر أو إظهار الصلبان، وأن يخفوا دفن موتاهم، وأن يُمنعوا من ركوب الخيل[7].

وكان الخليفة ينيب عنه في حكم مصر ثقة من رجاله يتوسم فيه الكفاءة، يشترط فيه ما يشترط للولاية العامة فى الإسلام، من ذكورة، وإسلام، وبلوغ، وعقل، وعدل، وعلم بالأحكام، وكفاءة للإدارة. وسمي ذلك الحاكم أولًا عاملًا، ثم واليًا، ثم أميرًا، يحكم باسم الخليفة، ولا يسأل إلا

---

(٦) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٢٢٩.

(٧) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٣٠، وصمر ممدوح مصطفى: أصول تاريخ القانون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م، مرجع سابق، ص٣٦٥.

أمامه، وكان الوالي يؤم المسلمين في الصلاة ولذلك كان يسمى والي الصلاة. كما كان يقود الجيش المكون من المسلمين دون غيرهم، بالإضافة إلى مسئوليته عن حفظ النظام وصيانة الأمن داخل الإقليم من خلال الشرطة المخصصة لذلك، والتي كان يُعيّن لها موظفًا تابعًا له هو صاحب الشرطة[8].

أما فيما يتعلق باستغلال الأرض التي تم فتحها؛ أي: استدرار فيئها، وجَمْع خراجها؛ فقد كانت ولاية الخراج تسند إلى عامل الخليفة (والي مصر) وفي مرحلة لاحقة تم الفصل بين الولايتين[9].

وكان بطريرك ـ الكنيسة اليعقوبية (المصرية)، والكنيسة الملكانية (الرومانية) ـ ينتخب من طائفته، وتعتمد الدولة هذا الانتخاب بقبولها التعامل معه ممثلًا لطائفته. وكان يدير أمور طائفته بما فيها الفصل في نزاعات أفرادها، واعتبر ذلك ـ بالنظر إلى مدى صلاحية اللدين شرطًا لتولي القضاء ـ نوع من التحكيم، وكذلك كان شأن اليهود[10].

وظلت مصر على حالها منذ الفتح العربي ولاية تابعة اسمًا وفعلًا لدولة الخلافة الراشدة، ثم الأموية فالعباسية، طالما ظلت الخلافة ـ مؤسسة السلطة المركزية ـ على حالها من القوة. فلما اعترى الإمبراطورية الإسلامية داء الإمبراطوريات القديمة المتمثل في عجزها عن السيطرة على أطرافها وعن دمج سكانها في اقتصاد المجتمع وإدارته. وأصاب الضعف الطبقة الحاكمة وسيطر الجنود الأتراك المجتلبين بوفرة في عهد الأمين فالمأمون والمتحولين إلى أداة السلطة الأقوى في عهد المعتصم على دار الخلافة[11]، امتدت سيطرة هؤلاء المجتلبين إلى أقاليم الإمبراطورية، وسمى الأمير أو

---

(8) سيده إسماعيل كاشف، المرجع السابق، ص٣٠، ٣٦، ولنفس المؤلفة: مصر في عصر الولاة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٢٥ ـ ٣٣. وكذلك: مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي حتى الغزو العثماني لعبد الرحمن الرافعي وسعيد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٦٣ ـ ٦٤.

(9) سيده إسماعيل كاشف، المرجع السابق، ص٣١، نقلًا عن: ابن عبد الحكم في «فتوح مصر».

(10) د. صوفي أبو طالب: تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني: العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٩٦ ـ ١٩٣.

(11) قارب د. فوزي منصور: خروج العرب من التاريخ، ترجمة: ظريف عبد الله وكمال السيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣م.

الوالي الذي يتولى السلطة نيابة عن الخليفة إلى الاستقلال بشكل معلن أو مضمر عن صاحب السلطة الأصيل (الخليفة) تبعًا لاختلال علاقة القوى بين المركز والأطراف. وجرى ذلك في مصر في حكم الطولونيين (٢٥٧ ـ ٢٩٣هـ ـ ٨٧١ ـ ٩٠٥م) والإخشيديين (٣٢٣ ـ ٣٥٨هـ ـ ٩٣٥ ـ ٩٦٨م)، إلى أن تحولت مصر، على يد الفاطميين (٣٥٨ ـ ٥٦٨هـ ـ ٩٦٩ ـ ١١٧١م)، إلى مركز لخلافة مستقلة تناجز الخلافة العباسية، وتسعى إلى إزالتها وإحلال شرعيتها الخاصة محلها. واحتفظ الفاطميون بنظم الحكم والإدارة التي وُجدت قبلهم، مع تطويرها وطبعها بطابع شيعي وإلغاء كل ارتباط بينها وبين الخلافة العباسية، مع انفتاح كبير على أتباع الديانات السماوية الأخرى. حيث اعتمد الفاطميون على أهل الذمة والمغاربة في إدارة دولتهم المصرية، فلم يكن تولي الوزارة ـ على سبيل المثال ـ قاصرًا على الشيعة أو عموم المسلمين، بل وليها ذميُّون يهودًا ومسيحيين، كما كان منهم الكثير من غير العرب وخصوصًا الأرمن والأتراك والأكراد وكان ذلك في البدء في وزارة التنفيذ، وامتد لاحقًا إلى وزارة التفويض. ولقد أدى ذلك ـ إضافة إلى التوسع في إنشاء الكنائس وترميم القديم منها ـ إلى اعتبار ذلك العهد عهدًا ذهبيًا لأهل الذمة في مصر[١٢].

وانتهت الخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي الذي أعاد مصر ولاية تابعة للخليفة العباسي اسمًا واسلطنة مستقلة فعلًا. واتخذ صلاح الدين (السُّنِّي الشافعي) الإجراءات الكفيلة بالقضاء على السمات المميزة لحكم الفاطميين (الشيعة)، ومنها تأسيس مدرستين لتعليم الفقه، إحداهما على مذهب الإمام مالك (القمحية)، والأخرى على مذهب الإمام الشافعي (الناصرية). وكانت هذه المدارس، بالإضافة إلى كونها مراكز لنشر العلم، مراكز لمحاربة الدعوة الشيعية ونشر المذهب السُّنِّي.

كان ظهور الإقطاع الحربي في مصر من أهم الملامح المستحدثة في الدولة الأيوبية، والتي استمرت إبان حكم المماليك. فبعد أن كانت الدولة الفاطمية قد ألغت نظام التقبل والالتزام السابق على وجودها واعتمدت على جهاز الدولة في جباية الأموال، وجد الحكم الأيوبي في نظام الإقطاع

(١٢) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص١١٤ ـ ١١٥.

الحربي شكلًا ملائمًا له في استغلال أرض مصر، وفي توزيع ثروتها على قواده، متأثرًا في ذلك بالدول التي نشأ في كنفها، دولة السلاجقة ثم الدولة الزنكية، حيث كانت كل من هذه الدول تعتبر أرض السلطنة ملكًا للسلطان، ويتم توزيع حق الانتفاع بهذه الملكية بين السلطان وقادة جنده وفق حصص معينة[١٣].

وآل حكم مصر بعد الأيوبيين إلى المماليك الذين كسروا شوكة المغول في موقعة عين جالوت عام ١٢٦٠م. وسعى هؤلاء الأغراب مُنْبَتِّي الصلة بالمجتمع المصري - فيما عدا رابطة الدين - إلى استكمال شرعيتهم بمباركة الخليفة وتأييد العلماء، فاستجلبوا واحدًا من أفراد الأسرة العباسية، وأحيوا به الخلافة في القاهرة[١٤] باعتبارها إطارًا ذهنيًا ضروريًا لوحدة الأمة وإضفاء الشرعية على الحكم، ولم يتعدّ دور الخليفة هذه الرمزية. وبعبارة القلقشندي «والذي استقر عليه حال الخلفاء بالديار المصرية أن الخليفة يفوض الأمور العامة إلى السلطان، ويكتب له عهدًا بالسلطنة، ويُدعى له قبل السلطان على المنابر في المساجد إلا في مسجد السلطان بقلعة الجبل، ويستبد السلطان بما عدا ذلك من الولاية والعزل وإقطاع الإقطاعيات حتى للخليفة نفسه، ويستأثر بالكتابة في جميع ذلك»[١٥].

وكانت تولية السلطان من جانب الخليفة ومبايعة العلماء مجرد إقرار شكلي لما يتم التوصل إليه بين أمراء المماليك أو الصفوة العليا من قوادهم؛ إذ لم يكن السلطان منفردًا بالحكم، وإنما كان يدير المصالح المشتركة لجماعة المماليك. وكان مجتمع المماليك يقوم على علاقة الولاء التي تربط كل مجموعة منهم بمنشئها (مُستجلبها ومُربيها)، ويرتبطون فيما بينهم برابطة الزمالة أو «الخشداشية». وكانت دولة المماليك تستند إلى القوة والكفاءة حيث لا فضل لمملوك على مملوك سوى كفاءته، وعدد جنوده وأمرائه[١٦].

---

(١٣) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص١٠٨.

(١٤) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص١١٧.

(١٥) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٣، ص٢٧٥.

(١٦) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص١١٩، د. محمد جمال عيسى، المرجع السابق، ص١١٦، د. محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٥٦، الرافعي وعاشور، المرجع السابق، ص٥٥.

وبعد سقوط دولة المماليك على يد السلطان سليم الأول اعتمد الحكم العثماني لمصر على ثلاث قوى: الوالي وأمراء المماليك والقوات العثمانية المرابطة في مصر (الوجاقات)؛ لتوازن كل منها الأخرى وتكون رقيبة عليها لحساب السلطان. على أن المماليك بما لهم من خبرة سابقة في حكم مصر ودراية في أمور سياستها لم يلبثوا أن سيطروا على مقاليد الأمور بمرور الوقت وتراخي قبضة الباب العالي، مع التزامهم بإرسال الجزية السنوية من خلال الوالي أو الباشا، الذي تقلص دوره إلى مجرد وسيلة اتصال مع الباب العالي. فأصبحت علاقة مصر بالباب العالي - كما هو شأنها في إمارات الاستيلاء عبر تاريخها الإسلامي - قاصرة على دفع الجزية وتمثيل الباب العالي - صوريًا - بالوالي. والخطبة للسلطان، وسك العملة باسمه[١٧].

٤٦ - الحملة الفرنسية: مثّلت الحملة الفرنسية على قصر مدتها، صدامًا بين حضارتين وعالمين، أفاقت به مصر من سبات القرون، وشرعت في بناء الدولة الحديثة، أو تحديث بنية الدولة المصرية التليدة كما سبق وأشرنا، وهي المهمة التي شرع بها محمد علي واستكملها خلفاؤه خصوصًا إسماعيل باشا. ولقد بدت ملامح السياسة الدينية لنابليون الذي كان له سابقة في صياغة علاقة الدين بالدولة الحديثة في فرنسا كما سبق أن رأينا في المبحث الأول من هذا الفصل، في المنشور الذي أذاعه على جنود الحملة يوم ٢٨ يونيو ١٧٩٨م قبل نزولهم مصر، والذي ورد فيه: "إن القوم الذين سنعيش معهم مسلمون. وعقيدتهم الأساسية هي "لا إله إلا الله محمد رسول الله" فلا تعارضوهم واسلكوا معهم كما سلكتم في الماضي مع اليهود والإيطاليين، واحترموا شيوخهم وأئمتهم، كما احترمتم شيوخ اليهود وأساقفة المسيحيين. وأظهروا من التسامح نحو الشعائر التي يقضي بها القرآن ونحو المساجد كما أظهرتم نحو الأديرة ومجامع اليهود، ونحو ديانة موسى وديانة المسيح. وستجدون هنا عادات تختلف تمام الاختلاف عن العادات الأوروبية. فلا بد أن تروضوا أنفسكم عليها"[١٨].

---

(١٧) د. عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٠٨.

(١٨) عبد الرحمن الرافعي: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص٦٨.

وأعقب نابليون ذلك بمنشوره الموجه إلى المصريين في ٢ يوليه ١٧٩٨م، والذي مزج فيه استخدام الدين بشعارات الثورة الفرنسية وموقفها من الأديان بهدف تأليب المصريين على حكامهم المماليك. فصدَّر طبعته العربية «بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله لا ولد له ولا شريك في ملكه». مخاطبًا المصريين بقوله: «قيل لكم إنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم فذلك كذب صريح فلا تصدقوه. وقولوا للمفترين إنني ما قَدِمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين وأنني أكثر من المماليك أعبد الله وأحترم نبيه والقرآن العظيم. وقولوا أيضًا لهم أن جميع الناس متساوون عند الله، وإن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط، وبين المماليك والعقل والفضائل والعلوم تضارب... فإذا كانت الأرض المصرية إلتزامًا للمماليك فليرونا الحجة التي كتبها الله لهم». ومخاطبًا المشايخ والقضاة والأئمة وأعيان البلد: «قولوا لأمتكم أن الفرنساوية هم أيضًا مسلمون مخلصون (في الأصل الفرنسي محبون للمسلمين المخلصين) وإثبات ذلك أنهم نزلوا في رومية الكبرى (روما) وخربوا فيها كرسي البابا الذي كان دائمًا يحث النصارى على محاربة الإسلام، ثم قصدوا جزيرة مالطة وطردوا منها الكواليريه (فرسان القديس يوحنا أو فرسان المعبد) الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين»[١٩].

وفيما بعد، في منفاه في سانت هيلان، أقر نابليون بأن هذا المنشور كان قطعة من الدجل «ولكنه دجل من أعلى طراز»[٢٠].

وما أن استقر نابليون في القاهرة حتى شرع في تنظيم أوضاع مصر على نحو تأثر - بطبيعة الحال - بالنمط الفرنسي. فأصدر أمرًا في ٢٥ يوليو ١٧٩٨م نص على أن تحكم مدينة القاهرة بديوان مؤلف من تسعة أعضاء. وبعد ذلك بيومين أصدر مرسومًا بتعميم نظام الدواوين في أنحاء القطر. ومن ثَمّ دعا أعيان العاصمة والأقاليم إلى الاجتماع في جمعية عامة، سميت «الديوان العام» يوم ٥ أكتوبر ١٧٩٨م لتدلي برأيها في النظام النهائي

---

(١٩) المرجع السابق، ص٨٣ - ٨٤.

(٢٠) ج. كرستوفر هيرولد: بونابرت في مصر، ترجمة: فؤاد اندراوس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٧٩ - ٨٠.

للدواوين التي أسسها، وفي إدارة الحكومة ونظامها الإداري والمالي والقضائي، متوخيًا اختيار هؤلاء الأعيان من «الأشخاص الذين لهم نفوذ بين الأهالي والذين امتازوا بمركزهم العلمي وكفايتهم وطريقة استقبالهم للفرنسيين»[21].

ووضّح الغرض من نظام الدواوين في رسالة إلى عضوي المجمع العلمي (الذي شكلّه في القاهرة من العلماء الفرنسيين المرافقين للحملة على غرار المجمع الفرنسي الذي كان عضوًا فيه) المكلفَين بحضور المناقشات، وعرض مشروعات الحكومة على الأعضاء، بأنه تعويد الأعيان المصريين نظم المجالس الشورية والحكم «فقولوا لهم إني دعوتهم لاستشارتهم وتلقي آرائهم فيما يعود على الشعب بالسعادة والرفاهية، واطلبوا من الديوان أن يبدي رأيه في أربعة أمور هي: تشكيل نظام مجالس الديوان في المديريات، والنظام الذي يجب وضعه للقضاء المدني والجنائي. والتشريع الذي يكفل ضبط المواريث ومحو أنواع الشكاوى والإجحاف الموجودة في النظام الحالي. والإصلاحات والاقتراحات التي يراها الديوان لإثبات ملكية العقارات وفرض الضرائب»[22].

وقررت تلك «الجمعية العامة» أن يشكل الديوان العام من خمسة وعشرين عضوًا منهم تسعة عن القاهرة، وواحد عن كل مديرية من مديريات القطر الستة عشر، على أن يكون ثلثهم من مشايخ البلاد، والثلث من التجار، والثلث من العلماء. ويختار الديوان العام من بين أعضائه تسعة أعضاء يشكلون الديوان الخصوصي الذي يجتمع باستمرار في القاهرة. ويكون في كل مديرية ديوان مؤلف من تسعة أعضاء ينتخبون بمعرفة جمعية عمومية يشكلها قومندان المديرية من العلماء، ومشايخ البلاد، وأعيان التجار والصناع. ويكون لديوان القاهرة الرئاسة على دواوين المديريات، ولكل ديوان في مديريته الرئاسة والإشراف على القضاة ومشايخ البلاد. كما قررت أن يبقى كلّ من نظام القضاء، ونظام المواريث على ما كان عليه.

وعُطّل الديوان عقب ثورة القاهرة الأولى، ثم أعيد في ٢١ ديسمبر ١٧٩٨م،

---

(٢١) المرجع السابق، ص١٠١، نقلًا عن مراسلات نابليون.

(٢٢) المرجع السابق، ص١٠٢، نقلًا عن مراسلات نابليون.

ووضع له نظام جديد، فأصبح مؤلفًا من هيئتين: الديوان العمومي، ويتكوّن من ستين عضوًا عيّنهم الفرنسيون من المشايخ والتجار ورؤساء الجند وبعض من الأقباط والأجانب. وينتخب هذا الديوان من بين أعضائه أربعة عشر عضوًا يتألف منهم «الديوان الخصوصي» أو «الديوان الدائم» الذي يجتمع يوميًا للنظر في مصالح الناس، وتوفير أسباب السعادة والرفاهية لهم ومراعاة مصالح الجمهورية الفرنسية[٢٣].

٤٧ ـ **محمد علي:** خرج الفرنسيون من مصر عام ١٨٠١م بعد تعثر مشروع نابليون لإقامة إمبراطورية شرقية كبرى تكون مصر قاعدتها، بسبب تدهور الأوضاع في فرنسا، وتنامي الجهد العسكري التركي الإنجليزي والمقاومة المصرية، وعاد العثمانيون إلى مصر. وبعد أربع سنوات تولى محمد علي حكم مصر كوالٍ عثماني بإرادة شعبية، وعمل على إدارة شئونها طبقًا للنموذج المعتاد للحكم العثماني ـ المملوكي نحو عقد من الزمان قبل أن يتجه إلى تغيير أوضاعها وتأسيس دولة حديثة.

وسعى محمد علي، سواء بوعي مسبق منه أو بتأثير من السان سيمونيين الذين وجدوا في مصر مجالًا لتجربة أفكارهم، أو بمحض التقليد للنموذج الفرنسي، إلى بناء جهاز حكومي قادر وفعّال ومركز ومتمحور حول حاكم مطلق، وهو ما أحيا مركزية الدولة بعد أن أصابها الوهن والانحلال في ظل الإقطاع العسكري وضعف الإدارة خلال القرون التي أعقبت انتهاء الخلافة الفاطمية، لكن عملية إعادة البناء واستعادة المّركزة هذه المرة كانت تتم وفقًا للطرائق الحديثة بتأثير النموذج الذي جرى التحديث على غراره، وهو النموذج الفرنسي.

وكان الجيش هو القاطرة التي قادت عملية التحديث، وفَرَضَ بناؤه وتسليحه اتخاذ عديد من الإجراءات المتعلقة بالتطوير والتنمية، كما كان لتفكيك هذا الجيش، ووضع حد لطموح محمد علي الإقليمي ـ إضافة إلى فرض إلغاء الحماية الجمركية ـ أثر بالغ على وضع حدود لمشروع محمد علي في الاستقلال والتنمية، ومن ثَمّ تفككه وانهياره على يد خلفائه، وإن

(٢٣) المرجع السابق، ص١٠٢، نقلًا عن مراسلات نابليون.

استمرت مسيرة التحديث فيما يتعلق بمؤسسات الدولة وقوانينها على نحو ما سنعرض له في موضعه.

فمع محمد علي انتقل الجيش المصري إلى عصر جديد اعتمد فيه على التجنيد الإجباري في المستويات الدنيا شأن الدولة الحديثة، ولم تقتصر فيه عناصره على الأرستقراطية الغازية، واعتمد بشكل متزايد على الفلاحين من أبناء البلاد[٢٤]. وكان تحول موقف محمد علي فيما يتعلق بالاعتماد على المصريين في بناء جيشه مرتبطًا بتغير نظرته إلى مصر ونزوعه إلى الاستقلال بها وما استتبعه ذلك من تحولات في نظرته إلى أسلوب الحكم وقواعده، ومع تخلصه من المماليك تخلص من الأساليب المملوكية التي كان يتبعها هو نفسه حتى ذلك الحين[٢٥].

وتبع مشروع محمد علي التحديثي جملة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية، فعمل على زيادة الإنتاج الزراعي بزيادة المساحة المزروعة من خلال الاهتمام بمشروعات الري[٢٦]، وتوجيه الفلاحين إلى زراعة حاصلات جديدة تنتج لأجل السوق مثل القطن والكتان والنيلة، فأخرج القرية من حالة الاكتفاء الذاتي والانغلاق التي عاشت فيها طوال تاريخها. واستدعى ذلك أن يشتري الباشا من الفلاحين إنتاجهم، بعد أن يخصم منه ثمن مستلزمات الإنتاج والضرائب المقررة، ومن ثَمّ يحتكر تصديره إلى الخارج. وكان إلغاء نظام الالتزام عام ١٨١٤م خطوة مهمة على درب الانتقال من الإقطاع الشرقي ـ العسكري إلى نظام جديد تطور ـ لاحقًا ـ إلى نظام رأسمالي من خلال إقرار علاقات الملكية الخاصة في الزراعة وغلبة الانتاج من أجل السوق[٢٧].

---

(٢٤) الرافعي، المرجع السابق، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٤ ـ ١٩.

د. عبد العظيم رمضان: الجيش المصري في السياسة (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧، ص٨.

(٢٥) بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية، مصر ١٧٦٠ ـ ١٨٤٠م، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٥٩.

(٢٦) الرافعي، المرجع السابق، ص٤٩١ ـ ٤٩٩.

(٢٧) إبراهيم عامر: الأرض والفلاح، المسألة الزراعية في مصر، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٨١ ـ ٨٢.

لقد أدى «تتجير» الزراعة وسيطرة الباشا على ناتجها وعلى الصناعات القديمة من خلال احتكار إنتاج المصانع، واحتكار توريد المواد اللازمة لها إلى تراكم متصاعد لرأس المال، استخدم جزء مهم منه في تطوير صناعة حديثة(٢٨).

وترادف مع عملية التحديث الاقتصادي إعادة صياغة للدولة المصرية العتيقة، وتحديث لمكوناتها، والقواعد التي تحكم إدارتها، طبقًا لمفاهيم الدولة الحديثة، المكوّنة من إقليم يحل محل الأرض المغفلة التي تقوم عليها الدولة التقليدية، وشعب يرتبط بالإقليم والحدود بدلًا من الأمة التي تجمع شعوبًا شتى، وسلطة مرتبطة بإقليم محدد وتُمارس على شعب محدد، بدلًا من التطلع الكوني المميز للإمبراطوريات القديمة، وهي عملية بدأت مع محمد علي، واستكملت على يد خلفائه.

٤٨ ـ **الإقليم**: بعد حروب محمد علي ضد السلطنة العثمانية التي حقق فيها انتصارات متتالية أنذرت بظهور إمبراطورية فتية تهدد مطامع الدول الأوروبية المتحفزة لاقتسام تركة الرجل المريض، تحالفت الدول الكبرى لتضع حدًّا لتلك المشروع، فدعمت السلطان العثماني وفرضت معاهدة لندن في ١٥ يوليه ١٨٤٠م التي قبلها محمد علي في يناير ١٨٤١م بعد محاولات لتعديلها، وبناء على ذلك أصدر السلطان فرمان ١٣ فبراير ١٨٤١م وأعقبه بعدة فرمانات أخرى شكلت ـ إلى جانب معاهدة لندن ـ مركز مصر الدولي ونظام الحكم فيها حتى قيام الحرب العالمية الأولى (١٩١٤م)(٢٩).

وتضمنت شروط التسوية التي حددتها معاهدة لندن في صيغتها النهائية أن تكون ولاية مصر لمحمد علي ثم للأكبر من ورثته، وأن تكون لمحمد علي ولاية السودان، ودارفور، وكردفان حال حياته. وأن تدفع مصر لتركيا جزية سنوية تعادل ثمانية آلاف كيس، أي: ما يعادل أربعين ألف جنيه تركي. وأن تسري في مصر المعاهدات التي عقدها أو يعقدها الباب العالي، وكذا «خط شريف همايوني» المعروف بفرمان كلخانه الذي أصدره السلطان في ٣ نوفمبر ١٨٣٩م لضمان حقوق الأفراد وحرياتهم. وألا يكون لمصر

(٢٨) صلاح السعيد أبونار، المرجع السابق، ص٣٥٥ ـ ٣٥٧.

(٢٩) د. عمر ممدوح مصطفى، مرجع سابق ص٤٢٣ ـ ٤٢٦.

حق عقد المعاهدات السياسية أو التجارية. وأن تُحَصَّل الضرائب على اختلاف أنواعها باسم السلطان، طبقًا لذات القواعد السارية في أنحاء الإمبراطورية، وأن تُسَكَّ العملة في مصر باسمه، ولا تختلف في الشكل أو القيمة عن العملة التركية، وألا يزيد جيش مصر وقت السلم عن ١٨ ألف جندي، ويُزاد وقت الحرب بالقدر الذي يقرره السلطان، وتكون مدة الخدمة العسكرية خمس سنوات[٣٠]، وتكون رُتَب وملابس الجيش مماثلة لرُتَب وملابس الجيش التركي.

وظل فرمان ١٣ فبراير أساسًا للعلاقة بين مصر وتركيا حتى تولي إسماعيل باشا الحكم في ١٨٦٣م[٣١]. فعمل على تعديل الفرمانات السابقة، وتوسيع صلاحيات نظام الحكم في مصر مقابل زيادة مبلغ الجزية. وصدر فرمان ٢٧ مايو ١٨٦٦م بتعديل نظام الوراثة، فصارت للابن الأكبر للوالي، ثم للأكبر من أبناء هذا الابن وهكذا. وحصل بمقتضى فرمان يوليه ١٨٦٧م على لقب «خديو» وهو لقب فارسي يعني: الأمير العظيم، فارتفعت مصر من ولاية إلى خديوية وأصبح الخديو مقدمًا على سائر الولاة والوزراء، بل على الصدر الأعظم نفسه. وبمقتضى فرمان ٨ يونيه ١٨٧٣م تم الاعتراف، لأول مرة، بأن مصر تمثل دولة وليس مجرد ولاية، واعتُرِف بسيادة هذه الدولة حتى سواكن واعتُرِف بحق والي مصر في الاستقلال بالشئون الداخلية المصرية وبحقه في عقد القروض والمعاهدات الخارجية - بشرط ألا تتعارض مع المعاهدات التي عقدتها تركيا - وزيادة عدد الجيش وإنشاء السفن البحرية بحسب ما يتراءى له. ولم يبق من مظاهر انتقاص السيادة سوى الجزية التي بلغت في ذلك الحين ١٥٠ ألف كيس (أي: ٧٥٠ ألف جنيه تركي)، وسك النقود باسم السلطان، والامتناع عن عقد المعاهدات السياسية[٣٢].

واختلف الفقهاء حول التكييف القانوني لوضع مصر الدولي خلال القرن التاسع عشر حتى فرض الحماية البريطانية عليها عام ١٩١٤م ما بين رأي

---

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) د. زكي عبد المتعال، ص١٦٨ - ١٦٩، عمر ممدوح مصطفى، السابق، ص٤٢٥.

(٣٢) د. زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص١٦٩، عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٢٦، د. محمد محسوب: تطور الدولة والقانون في مصر الحديثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٧٩ - ٨٠.

قائل إن مصر كانت ولاية عثمانية ذات وضع خاص استنادًا إلى نصوص معاهدة لندن والفرمانات المذكورة، وأن الامتيازات الممنوحة لولاية مصر لم تكن بموجب معاهدات بل بموجب فرمانات؛ أي قرارات للسلطة العثمانية، ورأي قائل إن مصر كانت في ذلك الوقت دولة ناقصة السيادة تابعة لتركيا، استنادًا إلى حكمها الوراثي، واللقب الخاص لحاكمها وما لها من مطلق السلطة الداخلية، وبعض مظاهر السلطة الخارجية[٣٣].

ونرى أن الرأي الثاني هو الراجح، على اعتبار أن الدولة هي شكل للسلطة وأن العبرة بالسلطة الواقعية التي كانت قد شكلت لها في تلك الحين على أرض مصر مجالًا مستقلًا بالفعل عن سلطة الدولة العثمانية، وإن كان الاعتراف بسيادتها لم يكن مكتملًا حتى ذلك الحين.

٤٩ ـ الشعب: تطورت علاقة تلك الدولة الآخذة بالتمديد والاكتمال برعاياها، انطلاقًا من كونهم رعايا للدولة العثمانية طبقًا لقانون الجنسية العثماني الصادر عام ١٨٦٩م في إطار عملية تحديث الدولة العثمانية، والذي أحل فكرة الجنسية والمواطنة محل النظم الإسلامية التي كانت تقسم سكان دار الإسلام إلى مسلمين وذميين ومستأمنين. على أن ما تميزت به مصر من استقلال فعلي كان يطرح في بعض الأحيان تمييز المصريين عن غيرهم من رعايا الدولة العثمانية. ومن ذلك المادة الأولى من الأمر العالي الصادر في نوفمبر ١٨٩٣م بشأن الشروط اللازمة للتوظف في المحاكم الأهلية والتي نصت على أن «يُعدُّ من المصريين رعايا الدولة العلية المولودون في القطر المصري المتوطنون فيه عادة ورعايا الدولة العلية المتوطنون فيه منذ خمس عشرة سنة على الأقل». والأمر العالي الصادر في ٢٩ يونيه ١٩٠٠م بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخابات لمجلس شورى القوانين الصادر في أول مايو ١٨٨٣م. ودكريتو ٢٣ يونيو ١٩٠١م الخاص بلائحة المستخدمين الملكيين في دوائر الحكومة، والذي نص في المادة العاشرة منه على أن «يعتبر مصريًا من كان من رعايا الدولة العلية مولودًا في القطر المصري أو مقيمًا فيه منذ خمسة عشر عامًا على الأقل»، ودكريتو ٤

(٣٣) د. زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص١٧٢ ـ ١٧٣، عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٣١، ٤٣٢، د. محمد محسوب، المرجع السابق، ص٧٢ ـ ٧٧.

نوفمبر ١٩٠٤م الخاص بالقرعة العسكرية. وكان يطلق على المصري في ذلك العهد اصطلاح «رعية محلية» أو «مصري رعية محلية». على أن هذا لم يكن جنسية يعتد بها دوليًا[٣٤].

وبعد انفصال مصر عن الإمبراطورية العثمانية بإعلان الحماية البريطانية عليها في ١٨ ديسمبر ١٩١٤م، والاعتراف بذلك الانفصال في معاهدة سيفر في ١٠ أغسطس ١٩٢٠م، وإعلان استقلال مصر بمقتضى تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م، أصبح لزامًا وجود ضابط لتمييز مواطني مصر عن غيرهم. فصدر قانون الجنسية في ٢٦ مايو ١٩٢٦م، إعمالًا لنص المادة (٢) من دستور ١٩٢٣م على أن الجنسية المصرية يحددها القانون، متضمنًا حق الرعايا العثمانيين المقيمين في مصر منذ ١٩١٤م، وحتى صدوره في الجنسية، ومؤسسًا الجنسية المصرية على حق الدم وحق الإقليم، ومنظمًا أحكام التجنس، وتعرض ذلك المرسوم لانتقادات نابعة من صعوبة التطور الذي مر به تحديد الجنسية المصرية انطلاقًا من الجنسية العثمانية والأوضاع القانونية السائدة قبل صدوره، حتى صدر المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م متلافيًا كثيرًا من العيوب التي عاقت تطبيق سابقه[٣٥].

٥٠ ـ السلطة: وجرى استكمال عملية بناء الدولة الحديثة بإعادة تنظيم أجهزة الدولة وفقًا للنموذج الدستوري للدولة الحديثة في عملية يصعب الفصل فيها بين ما كان متعلقًا بتطوير الإدارة الحكومية، وما كان متعلقًا بتطوير المجالس السياسية والتشريعية، وما كان متعلقًا بتنظيم السلطة القضائية. وإذ نرجئ الحديث عن تطور التشريع والقضاء لموضع تالٍ من البحث، فإننا نلقي بنظرة سريعة على تحديث السلطة التنفيذية. لقد مرت عمليه تحديث الدولة بذات المراحل التي مرت بها في فرنسا، وإلى جانب الحاكم ذي السلطة المطلقة بدأت تظهر المجالس التي يعينها الحاكم، ثم تبلورت من خلال آليات مختلفة اختصاصات تلك المجالس والإدارات الحكومية (الدواوين) بهدف تعزيز وضبط سلطة الإدارة. فبعد أن كان محمد

(٣٤) د. عز الدين عبد الله: القانون الدولي الخاص، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٢٧٣ ـ ٢٨٣.

(٣٥) د. عز الدين عبد الله، السابق.

علي قد أنشأ في عام ١٨٠٥م «مجلس الوالي» برئاسة كتخدا بك (وكيل أو نائب الوالي)؛ ليعاونه في إدارة البلاد، فضلًا عن الفصل في بعض المسائل القضائية كالمواريث والجنايات الكبرى[٣٦]، دعا مديري الدواوين والأعيان عام ١٨١٩م إلى عقد «جمعية عمومية» للنظر في المسائل الكبرى[٣٧].

وفي عام ١٨٢٩م أنشأ «مجلس المشورة» المؤلف من كبار موظفي الحكومة والعلماء وأعيان القطر المصري، بالإضافة إلى نقيب الأشراف ومفتي المالكية ومفتي الحنفية وبعض شيوخ آخرين، وعُهد برئاسته إلى نجله إبراهيم باشا.

وفي عام ١٨٣٤م انعقد ذلك المجلس لاختيار أعضاء مجلس الوالي ـ الذي أصبح اسمه المجلس العالي، وعدل تشكيله واختصاصاته، وضم في عضويته، بالإضافة إلى رؤساء الدواوين، عدة أشخاص يمثلون الهيئات الاجتماعية المختلفة (اثنان من العلماء يختارهم شيخ الأزهر، واثنان من التجار يختارهم كبير تجار العاصمة، واثنان من الأعيان من كل مديرية من مديريات مصر، واثنان من ذوي المعرفة بالشئون المالية والحسابات)، وكانت مدة عضويتهم سنة واحدة، وأصبح الهيئة القضائية العليا في البلاد، ونظّمت المرافعة أمامه بقانون صدر عام ١٨٣١م. وكانت قرارات المجلس تخضع لتصديق الوالي، وظل وضعه كذلك في عهد خلفاء محمد علي حتى إنشاء الوزارات، وتناقصت اختصاصات القضائية بإنشاء مجلس الأحكام عام ١٨٤٩م[٣٨]. وخلال الفترة حتى عام ١٨٣٧م ونظرًا لتعدد أعمال الديوان، جرى تقسيم ديوان الوالي إلى دواوين مختلفة يختص كل منها بعمل معين تحت إشراف رئيس ديوان الوالي[٣٩].

وفي ذلك العام (١٨٣٧م) وضع محمد علي قانونًا عامًا للبلاد سماه «قانون السياستنامه» أحاط فيه بنظام الحكومة واختصاص كل مصلحة من

---

(٣٦) د. زكي عبد المتعال: تاريخ النظم، مرجع سابق، ص١٩٨، د. عمر مصطفى، مرجع سابق، ص٤٦٣، د. صوفي أبو طالب: تاريخ القانون في مصر، مرجع سابق، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨، د. شفيق شحاتة: التاريخ العام للقانون في مصر، مرجع سابق، ص٣٥٠.

(٣٧) د. شفيق شحاتة، المرجع السابق، ص٣٥٧.

(٣٨) الرافعي، المرجع السابق، ص٥١٦، د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص٣٢٨.

(٣٩) د. زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص١٩٨.

مصالحها العامة، وحصر السلطة في سبعة دواوين عرفت باسم «دواوين العموم» يرأس كل منها مدير تحت رئاسة كتخدا بك (وكيل الباشا). وهي الديوان العالي، وهو بذاته ديوان الوالي الذي كان موجودًا من قبل، ودواوين الإيرادات والجهادية والبحر والمدارس والأمور الإفرنجية والتجارة المصرية (الخارجية) والفابريكات، وأسماؤها تدل على اختصاصاتها[٤٠]. وكان مفروضًا على رئيس كلٍّ من هذه الدواوين السبع أن يقدم للباشا تقريرًا في كل أسبوع عن أحوال ديوانه، وأن يقدم إلى مفتشي الحسابات كشفًا شهريًّا بحساباته، وميزانية سنوية عن الإيراد والمنصرف، كما كان لكل ديوان مجلس استشاري ملحق به؛ للبحث في المسائل التي يختص بالنظر فيها[٤١].

وفي عام ١٨٤٦م أمر محمد علي بتشكيل ثلاثة مجالس هي: المجلس الخصوصي، ويتكون من خمسة أعضاء برئاسة إبراهيم باشا، ويختص بسنّ اللوائح وإعطاء التعليمات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها، والنظر فيما تعرضه عليه الجمعية العمومية من أمور، والجمعية العمومية وهي مكونة من كبار الموظفين وتختص بالنظر في المسائل العامة، وترسل قراراتها إلى المجلس الخصوصي فإن وافق عليها عرضها على الوالي للتصديق عليها والأمر بتنفيذها. والجمعية العمومية للأسكندرية، واختصاصاتها كاختصاصات الجمعية العمومية بالقاهرة على أنها كانت ترسل قراراتها إلى هذه الأخيرة، فإن وافقت عليها رفعتها إلى المجلس الخصوصي.

وأُلغِي المجلس الخصوصي بعد وفاة إبراهيم عام ١٨٤٨م، وأُهمِل شأن المجلسين الآخرين في عهدي عباس وسعيد، وأعاد إسماعيل المجلس الخصوصي بعد ذلك، ونظّمه على نسق جديد[٤٢].

لقد كانت مجموعة الدواوين التي أنشأها محمد علي العمود الفقري الذي قام عليه النظام الوزاري المصري فيما بعد؛ إذ تحولت الدواوين إلى

---

(٤٠) د. عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٦٣

(٤١) عزيز خانكي بك المحامي: التشريع والقضاء قبل إنشاء المحاكم الأهلية، مقال في الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية الصادر، الطبعة الثانية، نادي القضاة، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٦٢ وما بعدها. وزكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص١٩٩.

(٤٢) عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٦٣.

نظارات في عهد إسماعيل ثم وزارات بعد سقوط السيادة العثمانية على مصر عام ١٩١٤م. وفضلًا عن التغيير في مفهوم الإدارة وماهيتها الذي سبق وألمحنا إليه، ضمت تلك الأجهزة الإدارية ولأول مرة في مصر إدارات ذات طبيعة خدمية كالتعليم والأشغال والتجارة والصناعة، وهي بدورها سمة تعرفها الدولة الحديثة، وتميزها عن دولة العصور الوسطى. كما أدى ذلك التنظيم الحديث إلى إفراز طبقة «موظفي الميري» الذين صنعوا كل قيم البيروقراطية المصرية، وكانوا عنصرًا أساسيًا من عناصر فرض المركزية في القاهرة، ومنها إلى كل أرجاء مصر[١٣]. صحيح أن الإدارة في ذلك العهد تميزت بالمركزية والصرامة واستخدام وسائل عنيفة في فرض النظام ومنح السلطة المطلقة للمأمورين في هذا المجال ونظام عقابي مفرط القسوة، ولكن تلك - على ما يبدو - كانت سمة مميزة لسلطة الدولة الجديدة (وربما كل دولة) عند نشأتها.

٥ - النظام الدستوري: في ظل خلفاء محمد علي، وفي عصر إسماعيل تحديدًا بدأ يظهر في مصر ما يمكن تسميته بنظام دستوري. وكان ذلك نتيجة منطقية لعملية تحديث بنى الدولة، وتغير الأسس التي قامت عليها والتطورات على صعيد القاعدة القانونية مصدرًا ومضمونًا والهيئات القضائية القائمة على تطبيق أحكامها، والاحتكاك بالثقافة الأجنبية، وتفتح الوعي القومي المصري، وظهور وعي سياسي وطني يرى في الأخذ بالأساليب الحديثة للحكم والإدارة ومشاركة الشعب في الحكم ضرورة وحقًا.

وكانت البدايات الأولى في عصر إسماعيل الذي أمر «المجلس المخصوص» بوضع «لائحة تأسيس مجلس شورى النواب وانتخاب أعضائه» والتي نصت على تكوينه من خمسة وسبعين شخصًا «للمداولة في المنافع الداخلية والتصورات التي تراها الحكومة أنها من خصائص المجلس، وإعطاء الرأي، عنها وعرض ذلك على الحضرة الخديوية» (البند الأول) على أن يتم الانتخاب على درجتين من قِبَل المشايخ في القرى والأعيان، لمدة عضوية من ثلاث سنوات، وعلى أن يجتمع المجلس لمدة شهرين في كل عام (من منتصف ديسمبر إلى منتصف فبراير) بدعوة من الوالي، الذي كان له

---

(١٣) د. يونان لبيب رزق: مصر المدنية، فصول في النشأة والتطور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٨٦ - ٨٧.

كذلك «جمع المجلس أو تأخيره أو تمديد مدته أو تبديل أعضائه وانتخاب غيرهم في مدة معلومة» (البند السابع عشر)[٤٤]. وافتتح ذلك المجلس في نوفمبر ١٨٦٦م، وكان يعقد جلساته بالقلعة، ويديرها رئيسه المعين من قِبَل الخديوي. وتوزع أعضاؤه على خمس لجان منها واحدة مهمتها تحقيق صحة العضوية، والثانية كلفت انتخاب «قومسيونات» من بين أعضائها لبحث المسائل التي يحيلها إليها المجلس. وكان اعتماد عضوية النواب يتم من قِبَل الخديوي، وكان المجلس يستمع إلى خطبة العرش، ويشكل لجنة للرد عليها، اتباعًا للطرق المقررة في الديموقراطيات البرلمانية، وقد أكمل المجلس ثلاثة أدوار انعقاد جاء كل منها في عقب انتخابات جديدة وفق ذات الأسس حتى عام ١٨٨١م[٤٥].

وفي ٢٨ أغسطس ١٨٧٨م وعلى خلفية الأزمة المالية الطاحنة وتدخلات الدول الأجنبية للدفاع عن مصالح الدائنين أصدر الخديوي إسماعيل أمرًا بتشكيل وزارة مسئولة أمامه نص فيه على «أن أمور البلاد تدار ابتداءً من تاريخ هذا الأمر بواسطة الخديوي بالاستعانة بمجلس النظار وبالمشاركة معه، وأن مجلس النظار يتفاوض في جميع الأمور المهمة المتعلقة بالقطر، ويؤخذ برأي أغلبية المجلس، ويصدق الخديوي على رأي الأغلبية، وأن أعضاء مجلس النظار يكونون متضامنين في المسئولية»[٤٦]. وبمقتضى أمر عال صادر في ١٠ ديسمبر من ذات السنة وُزِّعت أعمال الحكومة على سبع نظارات يرأس كل منها ناظر، وهي الخارجية، والمالية، والجهادية والبحرية، والمعارف والأوقاف، والداخلية، والحقانية، والأشغال، ونص ذلك الأمر على اختصاص كل ناظر بإدارة الشؤون المتعلقة بنظارته وجعل له حق تعيين وعزل الموظفين التابعين له وإصدار الأوامر بالمصروفات الخاصة لنظارته[٤٧].

في يونيه ١٨٧٩م نشرت لائحة جديدة لمجلس شورى النواب تضمنت

---

(٤٤) د. مجدي المتولي: التشريعات المصرية، الجزء الأول: دساتير مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

(٤٥) الرافعي، المرجع السابق، ص٨٥ ـ ٢٢٥.

(٤٦) عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٧٤.

(٤٧) عمر ممدوح مصطفى، السابق، ص٤٧٥، زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

كثيرًا من الملامح الدستورية الحديثة؛ كالحصانة البرلمانية والمسئولية الوزارية، وعدم نفاذ القوانين واللوائح ما لم يوافق عليها مجلس النواب، وحدد عدد النواب بمئة وعشرين نائبًا عن مصر والسودان ينتخبون على درجتين، إلا أن خلع الخديوي إسماعيل في ٢٦ يونيه ١٨٧٩م، وحلول توفيق محله وسعيه للاستبداد بالسلطة، مدعومًا من إنجلترا وفرنسا صاحبتا النفوذ الأقوى في مصر في ذلك الحين، والمدركتين ما ينطوي عليه وجود قواعد دستورية، ومجلس نواب بكامل معناه كالذي كاد أن يخرج إلى النور على يد الخديوي إسماعيل، حال دون عقد انتخابات المجلس وعقد اجتماعاته.

ولما لم يستجب الخديوي توفيق لشرط شريف باشا لتشكيل الوزارة بعد تولي الحاكم الجديد، وهو عودة النظام البرلماني، تولى الوزارة رياض باشا. ثم أجبرت أحداث الثورة العرابية الخديوي على إسناد الوزارة إلى شريف باشا الذي أعاد تقديم لائحة مجلس شورى النواب إلى المجلس المعاد انتخابه، وأدى خلاف حول اللائحة الداخلية لمجلس النواب حول المسئولية الوزارية وحق المجلس في مناقشة الميزانية (كان رأي المجلس في ذلك موضع اعتراض من المراقبين الإنجليزي والفرنسي) إلى استقالة الوزارة وإسنادها إلى محمود سامي البارودي. وفي ٨ فبراير ١٨٨٢م صدر القانون الأساسي "اللائحة" موافقًا لرأي المجلس. ويمكن اعتبار ذلك القانون الأساس دستورًا صادرًا عن جمعية وطنية (لأن مجلس النواب المنتخب عام ١٨٨٢م هو الذي أملى إصداره)، أقام نظامًا برلمانيًا كانت الوزارة فيه مسئولة أمام مجلس النواب المنتخب من الشعب، وكان للمجلس حق التقرير التشريعي[٤٨].

عقب الاحتلال البريطاني لمصر أعد اللورد دوفرين، سفير إنجلترا في الأستانة ومندوبها فوق العادة في مصر، تقريرًا أسسه على أن النظام الدستوري لا يستقر في أرض إلا إذا نمى فيها تدريجيًا. وأن كل أمة قضت دهرًا طويلًا في الرق والعبودية تكون اليد القوية أصلح لها من الحكم الدستوري اللين، مقترحًا أن ينتخب كل مركز أو قرية مندوبًا عنه، ويدعى

(٤٨) د. السيد صبري، مبادئ القانون الدستوري، الطبعة الرابعة، مكتبة عبد الله وهبه، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٢٧٩ ـ ٢٨١.

هؤلاء المندوبون لانتخاب أعضاء مجلس يشترك مع المدير في إدارة مديريته. وتكون الخطوة الثالثة إيجاد مجلس عام لا يكون كل أعضائه منتخبين بمعرفة الأهالي؛ «لأن ذلك يفضي إلى تشكيل المجلس من أفراد قليلي الخبرة بالمسائل العامة، عاجزين عن المباحثة في الشئون الإدارية والأمور المالية، والأوفق أن يُكتفى بمجلس قليل الأعضاء، يكون عددهم نحو ثلاثين، ويكون للخديوي تعيين نحو نصفهم، والباقون ينتخبون بمعرفة المندوبين الناخبين بالمدن والأقاليم، ويكون لهذا المجلس حرية البحث والمناقشة فيما تعرضه الحكومة من مشروعات القوانين مع بقاء رأيه استشاريًا... ويحسن إنشاء مجلس آخر أوفر عددًا... واجتماعاته أقل من اجتماعات الأول... وظيفته البحث في مسائل أكثر أهمية، وأوسع نطاقًا كفرض الضرائب، وتسويتها، وإنشاء الترع العامة، ويدخل في تشكيله أعضاء المجلس الأول ومجلس النظار؛ ليكونوا مرشدين لبقية الأعضاء في أساليب البحث والمناقشة...»[49].

وبناءً على هذا التقرير أصدر الخديوي توفيق في أول مايو ١٨٨٣م القانون النظامي الجديد بتشكيل ثلاث هيئات استشارية هي مجالس المديريات التي يختلف عدد أعضاء كل منها تبعًا لاختلاف حجم المديرية، وتجتمع مرة واحدة في العام، وتختص بالأمور المحلية في المديرية. والهيئة الثانية هي مجلس شورى القوانين المكون من ثلاثين عضوًا تنتخب مجالس المديريات ١٦ منهم، ويُعيّن الخديوي الباقين لمدة ست سنوات، ويُعيّن الخديوي رئيسه وأحد وكيليه بينما يختار الأعضاء المنتخبون الوكيل الآخر. وجلسات المجلس غير علنية، ويجتمع مرة كل شهرين؛ لينظر في القوانين والأوامر العالية قبل إصدارها، ورأيه استشاري إلا أن العرض عليه لازم، وفي عام ١٩١٢م حصل المجلس على حق توجيه أسئلة للنظار للاستفسار عن بعض المسائل الإدارية فقط[50]. والهيئة الثالثة هي الجمعية العمومية المكونة من ثلاثة وثمانين عضوًا هم أعضاء مجلس النظار (وعددهم ٧)، وأعضاء مجلس شورى القوانين (وعددهم ٣٠)، والباقي (عددهم ٤٦) ينتخبون من جانب مندوبي الناخبين، ومدة عضوية المنتخبين ست سنوات.

---

(٤٩) د. السيد صبري، المرجع السابق، ص ص٢٨٣، ٢٨٤.

(٥٠) د. صوفي أبو طالب: تاريخ القانون في مصر، مرجع سابق، ص٢٢٨.

ورئيس مجلس شورى القوانين هو رئيس الجمعية العمومية. وتجتمع مرة واحدة كل ستين. وتختص بإقرار الضرائب، ورأيها فيها قطعي. وإبداء رأي غير ملزم في السلف العمومية، وإنشاء وإبطال أية ترعة أو أي خط من خطوط السكة الحديد إذا كان مارًا في جملة مديريات، وفرز عموم أطيان القطر؛ لتقدير درجات أعمالها[٥١].

وفي أول يوليه ١٩١٣م، ومع تصاعد نضال الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل من أجل الاستقلال، وتصاعد الحملات على النظام الدستوري الزائف، صدر قانون نظامي بإنشاء الجمعية التشريعية، وتحديد كيفية تأليفها وإدارة أعمالها، وإعادة تنظيم مجالس المديريات، وبه حلت الجمعية التشريعية محل مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية. وتكونت الجمعية التشريعية من ٨٤ عضوًا منهم ١٧ تعينهم الحكومة و٦٧ منتخبون، ونظامها شبيه بمجلس شورى القوانين، مع تجديد تعيين وانتخاب ثلثا أعضائها كل ستتين. وأصبح لها ـ بالإضافة إلى إصدار القوانين التي تقترحها الحكومة ـ حق اقتراح القوانين عدا القوانين النظامية. وللخديوي حق حل الجمعية. وتختص الجمعية بفرض الضرائب والرسوم، ولها إبداء الرأي في القوانين واللوائح قبل صدورها، كما أن لها إبداء الرأي في الميزانية. ومن حقها توجيه أسئلة للوزراء للاستفسار عن موضوع معين[٥٢].

وأخذ قانون الانتخاب لهذه الجمعية الصادر في أول يوليو ١٩١٣م لأول مرة بمبدأ الاقتراع العام لكل مصري بلغ سن العشرين إلا أنه كان انتخابًا على درجتين، وتمت انتخابات الجمعية، وانعقدت في يناير ١٩١٤م وانتخب سعد زغلول زعيم الثورة المقبلة وكيلًا لها.

ولم تعقد الجمعية سوى دور انعقاد واحد؛ إذ نشبت الحرب العالمية الأولى وأعلنت إنجلترا حمايتها على مصر وعطلت أعمال الجمعية وظلت معطلة حتى إلغائها بإصدار دستور ١٩٢٣م[٥٣].

---

(٥١) د. محمدي المتولي، المرجع السابق، ص٣٦.

(٥٢) د. السيد صبري، المرجع السابق، ص٢٩٠ ـ ٢٩١، ود. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٥٣) عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٨٢ ـ ٤٨٣، صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص٢٣٠ ـ ٢٣١، زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص٢٠٦ ـ ٢٠٩.

٥٢ ـ دستور ١٩٢٣م: قطعت عملية بناء الدولة الحديثة في مصر الشوط الأكبر في القرن التاسع عشر إلا أن أمورًا مهمة ظلت تنقصها، فعلى صعيد المركز الدولي كانت مصر لا تزال ـ اسميًا ـ خديوية عثمانية، وفعليًا محتلة من قبل إنجلترا، وعلى صعيد القضاء ظل قضاؤها مزدوجا بين أهلي ومختلط وتشريعها يحمل نفس السمة وواقعها الاقتصادي يشهد سيطرة أجنبية مع تصاعد لدور الرأسمالية المحلية. ولم يكن لها ـ رغم الإرهاصات آنفة الذكر ـ مجلس نيابي أو حياة دستورية بمعنى الكلمة.

ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى أعلنت بريطانيا الحماية على مصر، وانقطعت الصلة بين مصر وتركيا التي كانت في حالة حرب مع إنجلترا. وبذلت الأخيرة الوعود للمصريين بمنحهم الاستقلال عقب انتهاء الحرب، وعينت سلطانًا لمصر هو السلطان حسين كامل؛ لتصبح مصر «سلطنة» وتحقق لها الاستقلال الاسمي، ولكنها ظلت تحت الاحتلال البريطاني الفعلي.

وما أن انتهت الحرب حتى شرع المصريون بقيادة الوفد المصري في المطالبة بالاستقلال والدستور. ونفي سعد زغلول ونخبة من الزعماء إلى مالطة فاندلعت ثورة ١٩١٩م، التي هزت مصر من أعماقها. وتحرك الشعب المصري بأسره مطالبًا بالاستقلال والدستور، وتبلورت قيادته الشعبية المجمع عليها في الوفد المصري.

واضطرت إنجلترا إلى إصدار تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م الذي أعلن استقلال مصر (مع احتفاظ إنجلترا بقوات في أماكن محددة)، وأصبحت مصر مملكة اعتبارًا من ١٥ مارس ١٩٢٢م. وفي أول مارس ١٩٢٣م أصدر الملك فؤاد أمره بإعداد مشروع لنظام دستوري وضعته لجنة مؤلفة من ثلاثين عضوًا سميت لجنة الثلاثين، وقاطعها الوفد وأسماها «لجنة الأشقياء». ومن المفارقات أن الحياة الدستورية التي بنيت على هذا الدستور أتت بالوفد إلى الحكم في كل انتخابات حرة أجريت في ظله. وصدر الدستور بالأمر الملكي رقم (٤٢) لسنة ١٩٢٣م «بوضع نظام دستوري للدولة المصرية» في ١٩ أبريل ١٩٢٣م من مئة وسبعين مادة وصدر معه قانون انتخاب جديد.

ورغم أن هذا الدستور صدر على شكل منحة من الحاكم وفي ظل سلطة الاحتلال، إلا أن الظروف الثورية التي وضع وصدر فيها، والوعي

السياسي، وتجذّر الروح الديموقراطية في نفوس الشعب المصري، جعلت الدستور معبرًا عن هذا الواقع بصرف النظر عن الأداة التي صدر بها، فجاء معبرًا عن الملكية الدستورية طبقًا للنظم الدستورية الحديثة، آخذًا بالمذهب الفردي الحر. فهو يعلن مصر دولة ذات سيادة، حرة مستقلة مُلكها لا يجزأ، ولا ينزل عن شيء منه وحكومتها مستقلة وراثية وشكلها نيابي (م١)، والسلطات فيها مصدرها الأمة (م٢٣)، ويأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، فالسلطة التشريعية يتولاها الملك بالاشتراك مع مجلس الشيوخ والنواب (م٢٤)، والتنفيذية يتولاها الملك في حدود الدستور (م٢٩)، والقضائية تتولاها المحاكم على اختلاف درجاتها (م٣٠). والنظام النيابي المنصوص عليه في الدستور هو النظام البرلماني، فالوزارة مسئولة بالتضامن أمام مجلس النواب (م٦١)، ويحق للسلطة التنفيذية حل مجلس النواب (م٣٨)، ورئيس الدولة غير مسئول (م٣٣) يتولى سلطته بواسطة وزرائه (م٤٨)(٥٤).

ونظّم في الباب الثاني منه حقوق المصريين وواجباتهم، فقرر (م٣) أن المصريين لدى القانون سواء في تمتعهم بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين، وكفل الدستور الحرية الشخصية (م٤) وحرمة المنازل (م٨)، ونصت المادة (١٢) على أن حرية الاعتقاد مطلقة، ونصت المادة (١٣) على أن «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية، على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب»، والمادة (١٤) على أن حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة والتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون والمادة (١٧) على أن التعليم حرٌّ ما لم يخل بالنظام العام أو ينافي الآداب، ونصت المادة (٢٠) على حق الاجتماع، والمادة (٢١) على حق تكوين الجمعيات. ونصت المادة (١٤٩) على أن «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية».

وعلى الرغم من أن دستور ١٩٢٣م كان دستورًا ديموقراطيًا، وأن مصر

---

(٥٤) من أجل دراسة تفصيلية لدستور ١٩٢٣م، يراجع: د. السيد صبري، المرجع السابق، ص٣٠٧ ـ ٦٧٤، وكذلك: د. يحيى الجمل، د. أنور رسلان: القانون الدستوري والنظام الدستوري المصري، مرجع سابق ص١٣٧ ـ ١٨٦.

شهدت في ظله أزهى عصور تاريخها الحديث، وتفتحت فيها عوامل النمو والازدهار السياسي والثقافي، وحققت إنجازات هامة على صعيد التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري، إلا أن تآمر الملك والمحتلين الإنجليز المستمر على الحياة الدستورية والديموقراطية من جانب[(55)]، وقصور النظرة الاجتماعية للصفوة الحاكمة في ظل ذلك الدستور، وما أدى إليه من تفاقم الاحتجاج الاجتماعي من جانب آخر، وتآكل الدور السياسي لحزب الوفد الممثل الدائم للأغلبية والركود الذي أصاب قضية إنهاء الاحتلال الإنجليزي لمصر من جانب ثالث، أدى إلى تصاعد الأزمة السياسية ـ الاجتماعية على نحو عجزت مؤسسات الحكم عن استيعابه أو تجاوزه. الأمر الذي أسفر عن أزمة حكم مستمرة وتصاعد المد الجماهيري المعادي للنظام، سيما بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥م، مما آل في النهاية إلى تمرد الجيش واستيلائه على السلطة عام ١٩٥٢م، ومن ثَمّ سقوط الملكية وإعلان الجمهورية في ١٨ يونيو ١٩٥٣م.

٥٣ ـ **الدساتير الجمهورية**: عقب انقلاب ٢٣ يوليو ١٩٥٢م المتحول لاحقًا إلى ثورة من حيث مضمونه وأثره على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، شهدت مصر أربعة دساتير متعاقبة قبل أن تصل إلى الدستور الصادر عام ١٩٧١م. أولها: الإعلان الدستوري الصادر في ١٠/٢/١٩٥٣م من القائد العام للقوات المسلحة، وقائد ثورة الجيش في أحد عشر مادة مقسمة قسمين، الأول: في سبع مواد خصص لبيان للمبادئ العامة وخلاصتها: أن الأمة مصدر السلطات، والمصريون لدى القانون سواء، وحرية الرأي، والحرية الشخصية، وحرمة المنازل مكفولة في حدود القانون، وحرية العقيدة مطلقة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد دون إخلال بالنظام العام والآداب، ولا ضريبة ولا إعفاء منها إلا بقانون،

---

(٥٥) وفي هذا السياق ألغى الملك فؤاد دستور ١٩٢٣م، وأصدر دستورًا جديدًا في ٢٣ أكتوبر ١٩٣٠م، كان نقضًا لأسس الديمقراطية والملكية الدستورية التي أقامها دستور ١٩٢٣م، احتماكًا ـ كما يبين من بيان حكومة إسماعيل صدقي باشا في شأن مبررات ذلك الانقلاب الدستوري ـ على حجج تماثل إلى حد بعيد حجج اللورد دوفرين في إلغاء دستور ١٨٨٣م، على أن المقاومة الديمقراطية أرغمت الملك على إلغاء دستور ١٩٣٠م في ٣٠ نوفمبر ١٩٣٤م والعودة إلى دستور ١٩٢٣م في ديسمبر ١٩٣٥م. د. مجدي المتولي، المرجع السابق، ص١١٩ ـ ١٥٨، وكذلك: د. علي شلبي، د. مصطفى النحاس جبر: الانقلابات الدستورية في مصر ١٩٢٣ ـ ١٩٣٦م، ص١٤٧ ـ ٢٠٥.

واستقلال القضاء. أما الجزء الثاني الخاص بنظام الحكم: فقد جعل أعمال السيادة لقائد الثورة «بمجلس قيادة الثورة»، وبصفة خاصة ما يلزم من تدابير لحماية النظام القائم على الثورة وتحقيق أهدافه وتعيين الوزراء وإقالتهم، وجعل السلطة التشريعية لمجلس الوزراء، كما جعل السلطة التنفيذية لمجلس الوزراء وللوزراء كلٌ فيما يخصه. وفي ١٨ يونيه ١٩٥٣م صدر إعلان دستوري بإلغاء الملكية وإعلان الجمهورية وإسناد رئاستها للواء محمد نجيب.

قبل ذلك وفي يناير ١٩٥٣م، صدر مرسوم بتشكيل لجنة من خمسين عضوًا لوضع مشروع دستور. وبعد عامين قدمت اللجنة مشروعها الذي كان «طبعة جمهورية منقحة من دستور ١٩٢٣م» لم يرُ مجلس قيادة الثورة الأخذ به؛ لأنه «لا يحقق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة بصورة كاملة»، وعُهِد الرئيس جمال عبد الناصر إلى مكتبه الفني بمهمة وضع مشروع دستور جديد أُقرّ في استفتاء أجري في ٢٣ يوليو ١٩٥٦م، وأصبح نافذًا منذ ذلك التاريخ[٥٦]. ونصت مادته الأولى: على أن مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة، وهي جمهورية ديموقراطية شعبها جزء من الأمة العربية، ونصت مادته الثانية على أن السيادة للأمة تمارسها على الوجه المبين في الدستور، ونصت مادته الثالثة: على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية. وجمع ذلك الدستور بين بعض جوانب النظام الرئاسي، وبعض جوانب النظام البرلماني، مُوليًا اهتمامًا للحقوق الاجتماعية إلى جانب إدخال الاستفتاء، وهو أحد مظاهر الديموقراطية المباشرة، في إقرار الدستور وتعديله (استفتاء دستوري)، وفي المسائل المهمة التي تتصل بمصالح البلاد العليا (استفتاء سياسي) كما استحدث تنظيمًا سياسيًا وحيدًا هو الاتحاد القومي (م١٩٢) «للعمل على تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة ولحَثّ الجهود لبناء الأمة بناءً سليمًا من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية».

---

(٥٦) د. يحيى الجمل، د. أنور رسلان، المرجع السابق، ص١٩١ ـ ١٩٢. ومن أجل دراسة وافية حول تلك الدستور الذي يبدو أنه كان أحد الفرص الكبرى الضائعة في تاريخنا الدستوري، انظر: صلاح عيسى: دستور في صندوق القمامة، تقديم: د. عوض المر، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٦م.

في ١٣ مارس ١٩٥٨م، وبعد الوحدة مع سوريا صدر الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة. وبعد الانفصال عن سوريا عام ١٩٦١م واتجاه النظام الناصري إلى «الاشتراكية»، أقر المؤتمر الوطني للقوى الشعبية ميثاق العمل الوطني في ٣٠ يونيو ١٩٦٢م وصدر إعلان دستوري في ٢٧ سبتمبر من نفس السنة مقررًا الأخذ بمبدأ جماعية القيادة وإنشاء مجلس للرئاسة يكون الهيئة العليا لسلطة الدولة ومجلس تنفيذي يكون الهيئة التنفيذية والإدارية العليا للدولة، واستمرار العمل بأحكام دستور ١٩٥٨م فيما لا يتعارض مع أحكام ذلك الإعلان. وفي ٢٣ مارس ١٩٦٤م صدر إعلان دستوري جديد يتضمن أحكام النظام الدستوري المؤقت حتى يُتم مجلس الأمة وضع مشروع الدستور الدائم، وطرحه على الشعب؛ للاستفتاء فيه، مع إنهاء العمل بدستور ١٩٥٨م، والإعلان الدستوري لسنة ١٩٦٢م. ونصت المادة الأولى من دستور ١٩٦٤م: على أن الجمهورية العربية المتحدة دولة ديموقراطية اشتراكية تقوم على تحالف قُوى الشعب العاملة، ونصت المادة الثانية على أن السيادة للشعب[٥٧]، ونصت المادة الثالثة: على أن تحالف قوى الشعب العاملة، وهي الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين والرأسمالية الوطنية تقيم الاتحاد الاشتراكي العربي (التنظيم السياسي الوحيد الذي حل محل الاتحاد القومي)؛ ليكون السلطة الممثلة للشعب والدافعة لإمكانيات الثورة، والحارسة على قيم الديموقراطية السليمة، واستمر تعزيز السمات الرئاسية في تلك الجمهورية في ظل التنظيم السياسي الواحد. ولم تجد نصوص الدستور الخاصة بحقوق المواطنين طريقها للنفاذ في الواقع العملي في ظل ذلك الوضع. ونصت المادة الخامسة من ذلك الدستور على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية.

وفي عام ١٩٧١م صدر الدستور الدائم الذي وَعَدَ به دستور ١٩٦٤م، متبعًا خطواته في التوجه الاشتراكي الديموقراطي، والأخذ بنظام الحزب الواحد (الاتحاد الاشتراكي) في وقت كانت تتجمع فيه العوامل التي أدت - وفي غضون سنوات قلائل - إلى التحرر من تلك «الاشتراكية» التي نص

---

(٥٧) د. يحيى الجمل، د. أنور رسلان، المرجع السابق، ص٢٢٩ - ٢٣٣، وكذلك: د. طعيمة الجرف: النظرية العامة للقانون الدستوري وتطور النظام السياسي والدستوري في مصر المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٣٠٦ - ٣٢٥.

عليها الدستور، وتنظيمها الواحد، وانعكاسات ذلك في نصوص الدستور. ونصت مادته الأولى: على أن جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديموقراطي واشتراكي يقوم على تحالف قُوى الشعب العاملة، والشعب المصري جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة، ونصت مادته الثانية: على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع.

وعُدل الدستور في ٢٢ مايو ١٩٨٠م بتعديل نصّ المادة الأولى في فقرتيه الأوليين المتعلقتين باسم مصر ونظامها؛ ليصبح «جمهورية مصر العربية، نظامها اشتراكي ديموقراطي». وتعديل عجز المادة الثانية؛ ليصبح: «... ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع» بإضافة «ال» التعريف. وعُدل نص المادة الرابعة والمتعلقة بالأساس الاقتصادي وهو الاشتراكي الديموقراطي القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال بإضافة: «ويؤدي إلى تقريب الفوارق بين الدخول، ويحمي الكسب المشروع، ويكفل عدالة توزيع الأعباء والتكاليف العامة»، بدلًا من أن «يهدف إلى تذويب الفوارق بين الطبقات». وعُدل نص المادة الخامسة الخاصة بالاتحاد الاشتراكي العربي وأهدافه؛ ليصبح: «يقوم النظام في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، وذلك في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، وينظّم القانون الأحزاب السياسية». وعُدل نص المادة السابعة والسبعين؛ لتجيز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية «لمدد أخرى» بعد أن كانت إعادة انتخابه جائزة «لمدة تالية ومتصلة»، .وأُضيف إلى الدستور باب سابع يضم المواد من ١٩٤ وحتى ٢١١ يتضمن أحكام جديدة في فصلين استحدث أولهما مجلس الشورى، وحدد اختصاصاته، وانتخاب أعضائه، ونظّم الثاني «سلطة الصحافة»[٤٨].

وبموجب استفتاء أجري في ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٥م عُدلت المادة (٧٦) من الدستور في استجابة للضغوط الداخلية والخارجية الهادفة إلى إضفاء مسحة من الديموقراطية على طريقة اختيار رئيس الجمهورية، فجعلها بالانتخاب عوضًا عن الاستفتاء. على أن المادة المُعدّلة وضعت شروطًا متعددة للترشح

---

(٤٨) مجدي المتولي، المرجع السابق، ص٣٦١ ـ ٣٦٥.

للرئاسة على نحو يُفرّغ ذلك التعديل من مضمونه، ويجافي كل أصول الصياغة الفنية للمواد الدستورية على نحو لا مثيل له في الدساتير الحديثة وكان محلًا لانتقادات عديدة. وبموجب استفتاء أُجري في ٢٦ مارس ٢٠٠٧م (شارك فيه بحسب بيانات وزارة الداخلية التي كانت محلًا لملاحظات عديدة ٢٧,١٪ من الناخبين وافق على التعديلات ٧٥,٩٪ منهم؛ أي: أن تلك التعديلات تمت بموافقة حوالي ٢٠٪ من الناخبين، ووفقًا لأحزاب وقوى المعارضة ومنظمات المجتمع المدني فإن ٥٪ فقط من المسجلين في كشوف الناخبين شاركوا في الاستفتاء)[٥٩]، أدخلت تعديلات على (٣٣) مادة من مواد الدستور استهدفت تحقيق أغراض متعددة، أولها: تحقيق المواءمة بين مواد الدستور والتحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي حدثت في المجتمع المصري منذ إقرار الدستور عام ١٩٧١م، وأبرزها الانتقال من الاقتصاد المخطط مركزيًا إلى اقتصاد السوق، وتخلي الدولة عن عديد من التزاماتها تجاه مواطنيها، والأخذ بنظام تعدد الأحزاب (مع التحفظ على حدود هذا التعدد) بدلًا من التنظيم السياسي الواحد، وفي هذا الإطار عُدلت المواد ١، ٤، ٢٤، ٣٠، ٣٣، ٣٧، ٥٦/٢، ٥٩، ٧٣، ١٧٩، فحُذفت الإشارة إلى الاشتراكية، والنظام الاشتراكي، وتحالف قوى الشعب العامل، والمكاسب الاشتراكية، وسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج والمدعى العام الاشتراكي، باعتبار أنها تفرض بالنص الدستوري توجهات مكانها السياسة العامة. وأُضيفت فقرة ثالثة إلى المادة الخامسة من الدستور (قيام النظام السياسي على أساس تعدد الأحزاب) جرى نصها بأن «وللمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية وفقًا للقانون، ولا تجوز مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني أو بناء على التفرقة بسبب الجنس أو الأصل» وجاءت تلك الإضافة في إطار صراع النظام ضد التيار الديني. وعُدلت المادة (٦٢) المتعلقة بالنظام الانتخابي، لإطلاق يد السلطة في الأخذ بأي نظام انتخابي في مواجهة أحكام المحكمة الدستورية بإبطال الانتخابات التي أُجريت على أساس

---

(٥٩) د. حسنين توفيق إبراهيم: التعديلات الدستورية ومستقبل التطور السياسي والديمقراطي في مصر، سلسلة كراسات استراتيجية، العدد ١٨٥، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، مارس ٢٠٠٨م.

القوائم الحزبية فقط عام ١٩٨٤م والتي جمعت بين القوائم والنظام الفردي عام ١٩٨٧م، وإجازة ضمان حد أدنى لتمثيل المرأة بموجب القانون. وعُدلت المادة (٨٨) لحسم الجدل نهائيًا، حول حدود الإشراف القضائي على الانتخابات وذلك بإلغائه نهائيًا وتخويله للجنة عليا تتمتع بالاستقلال والحيدة... يبين القانون طريقة تشكيلها وعملها.. على أن يكون من بين أعضائها أعضاء من هيئات قضائية حاليين وسابقين ابعد ما كان من فشل الحزب الحاكم النسبي وإنجاز جماعة الإخوان غير المسبوق في انتخابات عام ٢٠٠٥م التي أشرف عليها القضاء فعلًا بناء على حكم المحكمة الدستورية عام ٢٠٠٠م بعدم دستورية نظام الانتخابات الذي لا يحقق الإشراف القضائي المنصوص عليه دستوريًا. كما تم تعديل المادة (٧٦) الخاصة بانتخابات رئيس الجمهورية في محاولة غير مجدية؛ لتلافي الانتقادات التي وُجهت إليها. وعُدلت المواد ٨٢، ٨٤، ٨٥ لتحديد مَنْ يحل محل رئيس الجمهورية في الحالات المختلفة؛ لعدم ممارسته مهامه (على ضوء عدم تعيين نائب للرئيس) بتخويل ذلك لرئيس الوزراء - إلى جانب نائب الرئيس - في حال المانع المؤقت أو توجيه اتهام للرئيس، ورئيس مجلس الشعب (أو رئيس المحكمة الدستورية في حال حل المجلس) في حال خلو المنصب أو عجز الرئيس الدائم.

الفصل الثاني

المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين وآثارها في نظم الدولة

المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين وآثارها في نظم الدولة

تعكس النصوص الدستورية تحديد الدولة لعلاقتها بالدين، وأبرز تلك النصوص دلالة على دور الدين في الدولة هو النص الدستوري على اعتناق، أو عدم اعتناق الدولة دينًا ما، أو النص على اشتراط اعتناق مَنْ يتولى وظيفة عامة كبرى (رئيس الدولة مثلًا) دينًا بعينه، أو اشتراط قيام الدولة بواجبات دينية محددة. كما قد يظهر موقف الدولة من الدين في تركيب مؤسسات الدولة.

ونقسم هذا الفصل إلى مبحثين، نعرض في أولها للمعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين، وفي الثاني لأثر تلك المعالجة الدستورية في مؤسسات الدولة، وذلك في كل من الدول الثلاث التي اتخذناها معيارًا للبحث وفي مصر.

المبحث الأول

المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدين والدولة

نقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في أولهما: النص الدستوري على موقف الدولة من الدين، وفي الثاني: النص على دين الرئيس والقسم الدستوري.

المطلب الأول

النص الدستوري على موقف الدولة من الدين

إذا كان النص في الدستور على عدم اعتناق الدولة دينًا من الأديان مع معاملتها كافة الأديان على قدم المساواة يعد دليلًا على موقف علماني واضح، يتعزز بالنصوص التي تبين أن الدولة تتأسس دستوريًا، وتعمل طبقًا لإطارٍ من القواعد الموضوعة من قِبَل سلطة أرضية تنتمي إلى هذا العالم، فإن النص في الوثائق الدستورية على اعتناق الدولة دينًا معينًا لا يعد بذاته دليلًا على أننا بصدد دولة دينية، فغالبًا ما يكون ذلك استمرارًا لتأثير البنية الفكرية والمؤسسية التي تكوّنت في ظلها الدولة الحديثة في البلد المعني أو تعبيرًا غير دقيق عن دين غالبية مواطني الدولة وعن التزامات معينة للدولة تجاه الاحتياجات الروحية للمواطنين أو أغلبهم. فمن غير المتصور أن يكون للدولة وهي شخص معنوي، دين؛ إذ ليس لها روح تقبض وتبعث ولا ضمير يؤمن ويكفر، ولا ينتظر منها أن تقوم بما يقوم به شخص طبيعي يدين بدين من الأديان من صيام وصلاة وحج وما إلى ذلك[1].

(١) د. إبراهيم شحاتة، وصيتي لبلادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٢٧٨، وكذلك: محمد عبد الله بك: في جرائم النشر، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٥١م، ص١٢٠.

وإنما تعدُّ الدولة دولة دينية إذا كان دستورها يؤسس مشروعية الدولة على ارتباطات عقائدية مسبقة ذات طابع ديني[٢]، ويرتب على تلك الارتباطات التزامًا بنصرة ذلك الدين على نحو يفرق بين مواطنيها في الحقوق والواجبات، ويمحض الدين دورًا ظاهرًا في توجيه شئون الدولة، بحيث يعكس تركيب مؤسساتها وعملها ارتباطاتها العقائدية ذات الطابع الديني، مع إيلاء رجال الدين القوامة على غيرهم لكي يحققوا تطابق النموذج الأرضي للدولة والحياة مع النموذج الديني الذي تعتنقه الدولة. وتختلف دساتير الدول التي يتضمن نظامها الدستوري ارتباطًا بدين معين في أخذها بقسط من تلك القسمات تبعًا لآليات وظروف انتقال نموذج الدولة الحديثة العلمانية إليها، وتأقلمه مع تكوينات اجتماعية وثقافية تاريخية تختلف عن التكوينات التي ظهر في ظلها تاريخيًا.

وفضلًا عن النصوص الواردة في هذا الشأن في الدساتير المتخذة مجالًا لبحثنا، والتي سنعرض لها في الصفحات المقبلة، يَرِد النص على أن الإسلام دين الدولة في دساتير معظم الدول العربية. ومن ذلك النظام الأساس للحكم في المملكة العربية السعودية الذي ينصّ على: «أن المملكة دولة عربية إسلامية ذات سيادة عامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ..» وتنصّ المادة (٦) منه على: «أن يبايع المواطنون الملك على كتاب الله وسُنَّة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره» والمادة (٧) على: «أن يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله وسُنَّة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام، وجميع أنظمة الدولة». ومن ذلك أيضًا دستور المغرب الذي ينص في المادة (١٩) على: «أن الملك، أمير المؤمنين والممثل الأعلى للأمة.. يكفل تطبيق الإسلام». ومن دساتير الدول غير العربية (أو غير الإسلامية) التي تضمنت نصًا على دين للدولة بعض دساتير أمريكا اللاتينية كدستور «الأرجنتين» الذي يتضمن نصًا على دعم الديانة الكاثوليكية (م٢)، ودستور «بيرو» الذي يتضمن الاعتراف بالكنيسة الكاثوليكية (م١/٧)، ودستور السويد الذي ينص على أن «مذهب لوثر» هو الدين الرسمي للدولة». وعلى العكس من ذلك نجد دساتير

(٢) د. إبراهيم شحاتة، المرجع السابق، ص٢٥٨.

الدول الديموقراطية العريقة كفرنسا التي سنعرض لها حالًا، وأمريكا التي ينص دستورها (التعديل الأول ١٧٩١م) على الفصل بين الدين والدولة ويمنع على الكونجرس إصدار قانون فيما يتعلق بإنشاء دين للدولة، وجمهورية التشيك التي تنص المادة الثانية من دستورها على أن تتأسس الدولة على القيم الديموقراطية، ولا يجوز ربطها بأيديولوجية خاصة أو دين معين[٣].

٥٤ ـ في فرنسا: أول ما يسترعي الانتباه في الموقف الدستوري الفرنسي من مسألة العلاقة بين الدين والدولة، وأثره في نظم الدولة عمومًا هو قدم النصوص والاجتهادات القضائية التي وضعت القواعد لهذه المسألة. فقد طرحت المسألة على الفكر الدستوري والقانوني في فرنسا منذ وقت مبكر، وأجابت فرنسا، بما يتسق مع دورها الرائد في الفكر السياسي والدستوري الحديث، على الأسئلة التي طرحتها الطبيعة العلمانية للدولة منذ وقت مبكر، ووضعت الأسس والحلول التي اتبعتها كثير من الدول بعد ذلك، وأخذت منها بقدر يزيد أو ينقص بحسب طبيعة تلك الدول.

وتتوزع الأطر الدستورية ـ القانونية للعلاقة بين الدين والدولة في فرنسا على عدة قوانين ومواثيق ودساتير ومقدمات دساتير، صدرت على امتداد ما يزيد على قرن ونصف من عمر الزمان؛ إذ لم تكن عملية علمنة الدولة والقانون، وإعادة صياغة دور الدين في شتى مناحي الحياة أمرًا هيّنًا. وشهدت فرنسا مراحل مختلفة من المواقف المعادية تجاه الدين والرجوع عن تلك المواقف، مثلما شهدت التردد بين المَلَكية والجمهورية مرات عدة، وكأنما لترينا أن التاريخ والتطور لا يسيران في خط مستقيم، وإنما يشهدان خطوات للأمام وأخرى للوراء، وتجاذبات بين الاتجاهات، حتى تستقر الأمة على مفهوم معين أو قاعدة معينة تسلم بها أغلبية المواطنين، ومن ثَمّ تصبح جزءًا من نظامها العام ووعي مواطنيها.

فبعد إعلان حقوق الإنسان والمواطن وقوانين الثورة التي أشرنا إليها آنفًا، والتي تميزت بالعداء الجذري للدين، والتي ألغت دين الدولة، وفصلت بين الدولة والدين، أدت عودة المَلَكية إلى إعادة النص على دين الدولة.

---

(٣) د. إبراهيم شحاتة، وصيتي لبلادي، مرجع سابق، ص٢٢٧.

فنصت المادة (٦) من ميثاق ٤ يونيو ١٨١٤م على أن «الكنيسة الكاثوليكية الرسولية الرومانية هي دين الدولة». واستمر الحال على ذلك لعدة سنوات، حتى جاءت ملكية يوليو ١٨٣٠م التي أعادت الحال إلى ما كان عليه في ظل المعاهدة مع البابوية المعقودة عام ١٨٠١م، ولم يعد رجال الدين يعتبرون موظفين حكوميين، وجرى إلغاء شتى القوانين والقرارات المتعلقة بصفة دين الدولة، ومعها القانون حول انتهاك المقدسات[٤].

ومع أن دستور الجمهورية الثانية الصادر في ٤ نوفمبر ١٨٤٨م أعلن «في حضرة الله وباسم الشعب الفرنسي» إلا أنه - عدا ذلك - لم ينطو على أي تعديل في علاقة الدين بالدولة. وفي دستور الإمبراطورية الثانية (لويس بونابرت) الصادر في ١٤ يناير ١٨٥٢م، اختفت الإشارة إلى الله، ولكن الكرادلة عُيِّنوا أعضاء في مجلس الشيوخ (المادة ٢٠). وتضمن نص المادة (٣/١) من القانون الدستوري بخصوص العلاقات بين السلطات العامة الصادر في ١٦ يوليو ١٨٧٥م في ظل الجمهورية الثالثة (١٨٧٠ - ١٩١٤م). توجيها دينيًا نصه: «في يوم الأحد الذي يلي بدء السنة التشريعية ترفع الصلوات عامة في الكنائس والهياكل العليا الى الله لطلب مساعدته للجمعيات في اعمالها»، ولكن هذا النص أُلغي بموجب تعديل أجرى في ١٤ أغسطس ١٨٨٤م على ذلك القانون[٥].

وحتى ذلك الحين كانت الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية مرافق عامة. ويشار في هذا الصدد إلى دعوى الاستئناف لشبهة التعسف «L'appel comme d'abus» التي نظمتها المواد ٦، ٧، ٨ من قانون العلاقات بين السلطات العامة آنفة الذكر، وهي الدعوى التي يمكن رفعها ضد الرؤساء الكنسيين الذين يتجاوزون سلطاتهم أو يتعدون على السلطة الزمنية أو يخالفون المراسيم والقوانين الكنسية المعمول بها في فرنسا أو حريات الكنيسة الجاليكانية أو قوانين الدولة. وبالمقابل يمكن رفعها ضد أحكام القضاة المدنيين وأعمال الموظفين العموميين التي تمس حرية الممارسة الدينية أو حرية الكهنة[٦].

---

(٤) Pierre Langeron, liberte de conscience des agents publics et laicite, economica, press universitaire d'Aix Marsille, p.61.

(٥) Pierre Langeron, ibid p.61.

(٦) ibid p. 62.

ويعدُّ قانون الفصل بين الدين والدولة الذي وافق عليه البرلمان في ٣ يوليو ١٩٠٥م المرجع الأساسي في تنظيم علاقة الدولة الفرنسية بالدين.

ونصت المادة الأولى من ذلك القانون على أن "تضمن الجمهورية حرية المعتقد. وهي تكفل الممارسة الحرة للعبادات، مع الأخذ بالقيود الواردة فيما يلي والمقررة لصالح النظام العام".

ونصت مادته الثانية على أن «لا تعترف الجمهورية بأي دين، ولا تدفع أجورًا لصالحه ولا تقدم المعونة له. وتلغى اعتبارًا من أول يناير التالي لإصدار هذا القانون، من موازنات الدولة والمقاطعات والبلديات، كل النفقات المتعلقة بممارسة العبادات. إلا أنه يمكن أن تدرج في الموازنات المذكورة النفقات المتعلقة بدوائر الإرشاد الديني والمعدَّة لضمان حرية ممارسة العبادات في المنشآت العامة كالليسيهات والمعاهد والمدارس والملاجئ والمآوي والسجون، وتلغى المؤسسات العامة المتعلقة بالعبادة»[٧].

وتضمن القانون فضلًا عن ذلك نصوصًا تنظم نقل ممتلكات الكنيسة إلى جمعيات دينية يشرف عليها أشخاص علمانيون، وتنظم رقابة الدولة على أنشطة الكنيسة.

وقد وضع هذا القانون في مناخ من العداء السياسي الصريح للكنيسة الكاثوليكية والنزعة الإكليريكية، وواجه تطبيقه معارضة عنيفة من رجال الدين وجماهير المؤمنين والصحف الموالية لهم، الأمر الذي استدعى إصدار قانون آخر في عام ١٩٠٧م يضع الكنائس تحت تصرف المصلين، سواء من خلال انتظامهم في الجمعيات التي نص عليها قانون الفصل بين الدين والدولة أو بدون ذلك[٨]. وفضلًا عن ذلك لم يطبَّق قانون ١٩٠٥م في المقاطعات الثلاث في شرق فرنسا، (الراين الأعلى، والراين الأسفل، والموزيل) التي كانت تحت الاحتلال الألماني عند إصداره؛ إذ كان إمبراطور ألمانيا والكرسي الرسولي قد اتفقا في أعقاب اجتياح ألمانيا لفرنسا عام ١٨٧١،

---

(٧) Brigitte gaudemet, ibid, p. 129-130.

(٨) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص٤٥ـ٤٦.

على أن تبقى القوانين الفرنسية المتعلقة بالأديان التي كانت سارية المفعول قبل الإلحاق، سارية في أبرشيات ستراسبورغ وميتز. وبعد عودة المقاطعات الثلاثة إلى السيادة الفرنسية عام ١٩١٨م احتفظ القانون المحلي فيها بمنظومة العبادات المعترف بها، ويدفع الرواتب لشاغلي الوظائف الدينية من خزينة الدولة استجابة لرأي غالبية السكان[٩].

ومع استمرار قانون ١٩٠٥م محددًا للمبادئ الأساسية لعلاقة الدولة بالدين، وتحديدًا تنظيم الكنائس وأساليب عملها حتى الآن، فقد وضعت نصوص دستور ١٩٥٨م المعمول به حاليًا في فرنسا مبدأ العلمانية في صلب الدستور. ويتضمن ذلك الدستور نصين فقط يتعلقان بشئون العقيدة الدينية. أولهما: مقدمة الدستور التي تحيل إلى كل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩م الذي نص على حرية المعتقد، ومقدمة دستور عام ١٩٤٦م التي نصت على عدم ممارسة أي تمييز ضد أيٍّ مَنْ كان بسبب أصله، أو آرائه أو معتقداته. وثانيهما: المادة الثانية من دستور ١٩٥٨م التي نصت على أن «فرنسا جمهورية موحدة علمانية، ديموقراطية واجتماعية «La France est une republique indivisible, Laique, democratique et sociale» وأن الجمهورية «تضمن مساواة كل المواطنين أمام القانون، دون تمييز على أساس الأصل أو العرق أو الدين. وهي تحترم كل المعتقدات». ورغم أن هذه المادة لا تنظم تفصيلًا الوضع القانوني للأديان والمؤسسات الدينية اكتفاء بالبنية التشريعية التي أرسيت على امتداد نحو قرن ونصف، فإنها تطرح مبدأين أساسين: مساواة كل المواطنين أمام القانون أيًا كان دينهم، واحترام الدولة لكل المعتقدات، الأمر الذي يستتبع ضمان حرية ممارسة العبادات[١٠].

وعلى ذلك يمكن القول أن النظام الدستوري الفرنسي - في وضعه الحالي - لا يعرف دينًا للدولة أو دينًا يوصف رسميًا بأنه دين مسيطر، ويعترف بحرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية للجميع، ويساوي بين الأديان، انطلاقًا من مبدأ أساسي هو حرية الاعتقاد المطلقة. وأنه يتخذ

---

(٩) Brigitte gaudemet, Ibid, p. 131.

(١٠) د. رفعت عيد سيد: حرية الملبس في مرفق التعليم، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٣٨ وكذلك:

Brigitte gaudemet, Ibid, p.131.

موقف الحياد المطلق في هذا الشأن، فالأديان ـ في التنظيم الدستوري الفرنسي ـ قضايا خاصة من حيث المبدأ، والمؤسسات الدينية فيه ليست مؤسسات عامة وإن أمكن إدراجها تحت وصف الجمعيات ذات النفع العام، ولا تلتزم الدولة ـ من حيث المبدأ ـ بتقديم أي عون لأي منها.

والتحديد الدستوري الفرنسي للعلاقة بين الدولة والدين هو نموذج للموقف العلماني من الدين، ذلك الموقف الذي انتقل، كما سبق لنا القول، من العلمانية الكفاحية أو الفلسفية التي تعادي الدين وتسعى إلى استئصاله، إلى العلمانية القانونية المتسمة بحياد الدولة تجاه الأديان مع عدم اعتناقها لأي دين، مع مراعاة أن النصوص القانونية المنظمة لعلاقة الدين بالدولة تعمل في مجتمع تغلغلت العلمانية بعمق في وعي مواطنيه وأصبحت أمرًا مُسَلَّمًا به حتى من وجهة نظر المؤسسات الدينية.

ولقد طَبَعَتْ السمات المميزة للعلمانية الفرنسية، من عدم تطرق الدساتير إلى المسائل المتعلقة بالدين ونظام الفصل بين الدين والدولة، والتزام الدولة موقف الحياد من مسألة الدين، والحذر الشديد الذي تعامل به المُشَرِّع في هذا الشأن، القواعد القانونية المتعلقة بالعقائد في فرنسا بطابع الاجتهاد إلى حد بعيد. فمع وجود بعض القوانين والمراسيم المنظِّمة لشئون ممارسة العقائد، فإن المصادر الأكثر أهمية في هذا الشأن هي التعاميم الوزارية التي يصدر أغلبها عن مكتب الأديان في وزارة الداخلية (Bureau des cultes)، واجتهادات مجلس الدولة الذي أطلق عليه بعض الفقهاء، بسبب اجتهاداته الوفيرة في هذا المجال، «مُنظِّم الحياة الكنسية»[11]، واجتهادات محكمة النقض، فضلًا عن بعض الاجتهادات الحديثة والنادرة للمجلس الدستوري. ولهذا تتميز القواعد القانونية المتعلقة بالمسألة في فرنسا بأن في وسعها التكيف باستمرار مع الأوضاع المستجدة، وتقديم حلول متنوّعة أثبتت أن النظام القانوني الفرنسي بإمكانه احتواء التجمعات الدينية، دون «الاعتراف» بتلك الديانات.

---

(11) G. le Bras, le conseil d'Etat, regulateur de la vie paroissiale, etudes et documents du conseil d'etat, 1950, pp 63-76, par: Jean Morange la laicite selon le Droit de la III e la Ve republique, in la laicite au defi de la modernite, programme du 5e colloque national des juristes catholiques, Toqui 1990, p100.

ويثير التطبيق العملي للمبدأ النظري القاضي بالمساواة بين الطوائف الدينية في عدم اعتناق الدولة أيًا منها، والتزامها بحمايتها من التعدي في ذات الوقت بعض الصعوبات. ذلك أن تطبيق ذلك المبدأ على أية جماعة دينية ـ فيما قد يطرأ من منازعات بشأنها ـ يستلزم تحديد ما هو الدين في نظر الدستور والقانون الفرنسي. وفي هذا الصدد يلاحظ أن المنظومة الحقوقية الفرنسية لا تُقدّم أي تعريف للدين. ذلك أن المُشرّع ليس مُخوّلًا بأن يقدم ذلك التعريف في دولة لا تعتنق دينًا، وتقف موقف الحياد بين الأديان. ولذلك اجتهد القضاء في الإجابة على هذه المسألة في كل حالة على حده، متحاشيًا بعناية أن يقدّم تحديدًا عامًا لما يعدّ دينًا على نحو يمكن اعتباره سابقة قضائية. وعادة ما يثار هذا الأمر أمام المحاكم في الدعاوى المقامة من قِبل بعض الجمعيات التي تسعى للإفادة من بعض الامتيازات المقررة للجمعيات الدينية، الأمر الذي يتطلب الإدلاء برأي فيما إذا ما كان يجب الاعتراف لها بالطابع الديني، وبالتالي إذا ما كان يتعين تطبيق القواعد القانونية الخاصة بالجمعيات الدينية عليها. وفي قضية حديثة متعلقة بالكنيسة العلموية[12]، حددت محكمة استئناف ليون في قرارها الصادر في ٢٨ يوليو ١٩٩٧م، عددًا من المقاييس التي قد تسمح ـ في رأيها ـ بوصف الكنيسة العلموية بالديانة، وقد تعرض ذلك القضاء للانتقاد؛ لأن المحكمة سمحت لنفسها باستخلاص بعض المعايير العامة لما يمكن اعتباره دينًا، وهو ما لا تسمح به العقيدة الفرنسية المتعلقة بالعلمانية[13].

٥٥ ـ **في تركيا:** عكس أول دستور مكتوب للإمبراطورية (عام ١٨٧٦م) واقع اعتناق الإمبراطورية الدين الإسلامي. فضلًا عن النص الصريح للمادة (١١) من دستور ١٨٧٦م على أن دين الدولة هو الإسلام مع احترام وحماية العقائد الأخرى غير المعادية للنظام العام، تضمن الدستور الإشارة للسلطان بلقب الخليفة، واعتباره حاميًا للإسلام. ولم يتضمن أول دستور أقره المجلس الوطني في ٢٠ يناير ١٩٢١م إبان حرب التحرير التي قادها مصطفى كمال (أتاتورك) نصًا يشير إلى دين الدولة، ومع ذلك ظل مفهومًا ضمنيًا أن

---

(١٢) Scientology: حركة دينية علمية تؤكد على دور الروح أو طاقة الحياة في الكون المادي (قاموس المورد).

(١٣) Brigette gaudemet, ibid.

الإسلام هو دين الدولة، وكان تحرير الخليفة والسلطان من الأسر الأجنبي أحد أهداف النظام القومي طبقًا لقانون أحال الدستور إليه. وفي ٢ نوفمبر ١٩٢٢م أصدر المجلس الوطني الكبير قرارًا نص على إلغاء منصب السلطان، وشُغل منصب الخليفة - الذي تم على هذا النحو فصله عن رئاسة الدولة - بالانتخاب من بين أمراء البيت العثماني[١٤].

وفي ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣م أعلنت الجمهورية في تركيا، واختير قائد حرب التحرير مصطفى كمال (أتاتورك) رئيسًا لها، ونصت المادة الثانية من قانون إعلان الجمهورية على أن الإسلام هو دين الدولة.

وأعاد الدستور الثاني للنظام الجديد والصادر في ٢٠ أبريل ١٩٢٤م التأكيد، في مادته الثانية، على أن الإسلام هو دين الدولة، وأدرجت المادة (٢٦) من ذلك الدستور المسائل المتعلقة بالعقيدة ضمن الاختصاصات التي يباشرها المجلس الوطني.

في ١٠ إبريل ١٩٢٨م ألغي من الدستور النص على أن دين الجمهورية التركية هو الإسلام. وعلى الرغم من أن المبدأ العلماني لم يتم التعبير عنه صراحة في الدستور، فقد كان إلغاء النص على دين الدولة تكريسًا دستوريًا لإزالة الطابع الديني عن الدولة.

وجاء النص الصريح على العلمانية في ٥ فبراير ١٩٣٧م، إذ تضمن تعديل للمادة الثانية من الدستور النص على ستة مبادئ أساسية للجمهورية، وكانت العلمانية أحد تلك المبادئ الستة[١٥].

وأعيد التأكيد على الطبيعة العلمانية الأساسية للقانون في دستور ١٩٦١م، كما أعيد التأكيد على الطبيعة العلمانية للدولة في مواضع عدة من دستور ١٩٨٢م المعمول به حاليًا.

فتعلن مقدمة دستور ١٩٨٢م (المعدلة بالمادة الأولى من القانون رقم ٤١٢١ الصادر في ٢٣ يوليو ١٩٩٥م) العزم على عدم تقديم أية حماية

---

(١٤) Prof. Dr. Rona Aybay: An introduction to law with special reference to the Turkish legal system, WWW.Aybay.org.tr/recent.html 3/10/2007.

(١٥) Rona Aybay, ibid.

للأفكار والآراء المعادية لمصالح الأمة التركية، أو وجود تركيا ككيان لا يتجزأ دولةً وإقليمًا، أو القيم التركية التاريخية والأخلاقية، أو مبادئها القومية، أو إصلاحات وتحديثات أتاتورك، أو ما يفرضه مبدأ العلمانية، كما تؤكد العزم على عدم السماح بأي تدخل من أي نوع للمشاعر الدينية المقدسة في شئون الدولة والسياسة[١٦].

ويحدد القسم الأول من الدستور «المبادئ العامة» في مادته الأولى أن «الدولة التركية جمهورية» أما المادة الثانية المعنونة خصائص الجمهورية فتنص على أن «الجمهورية التركية دولة ديموقراطية وعلمانية واجتماعية يسودها حكم القانون، تستهدي دومًا بمبادئ السلم العام والتضامن الاجتماعي والعدالة، وتحترم حقوق الإنسان، وفيّة لقومية أتاتورك، وتقوم على الاعتبارات الأساسية المبينة في مقدمة الدستور».

وتعلن المادة الرابعة، أن نصوص المواد الأول التي تحدد شكل الدولة، والثانية، التي تحدد خصائص تلك الجمهورية، والثالثة (التي تحدد لغة الدولة وعلمها وسلامها الوطني وعاصمتها) لا يجوز تعديلها أو اقتراح تعديلها.

ولا تعني العلمانية في تركيا ـ كما سنرى فيما يلي من البحث ـ أن القانون يتجاهل الدين تمامًا، بل على العكس، فإن الدين كمؤسسة اجتماعية يدخل ضمن المجالات التي ينظمها القانون مع الحيلولة دون اعتباره مرجعية فقهية لتكوين الدولة ونظامها القانوني.

٥٦ ـ في إيران: لا يكتفي الدستور الإيراني الصادر عام ١٩٧٩م بالنص على دين للدولة، بل يتضمن فصله الأول «الأصول العامة»، وبعض من مواده الأخرى خارج ذلك الفصل، فضلًا عن مقدمة الدستور، منظومة عقائدية كاملة.

---

(١٦) اعتمدنا في ما أوردناه من نصوص الدستور التركي على الترجمة الإنجليزية التي قام بها Erhan Yasar على الموقع التالي:

< http://anayasa.gen.tr/1982 constitution-Eyasar.htm > .1/4/2008.

ثم وقفنا على ترجمة إنجليزية أحدث وأكثر دقة تتضمن آخر تعديلات الدستور، فراجعنا عليها النصوص وعدلنا ما جرى تعديله، ودققنا الصياغة، وهي موجودة على الموقع التالي:

www.anayasa.gov.tr/images/loaded/pdf dosyalari. The constitution of the Republic of Turkey pdf.

وتقرر المقدمة أن دستور جمهورية إيران الإسلامية يحدد المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية للشعب الإيراني القائمة على المبادئ والقواعد الإسلامية. مشيرة إلى أن السمة الفريدة للثورة التي نتج عنها هذا الدستور مقارنة بما سبقها من تحركات في القرن الأخير، تكمن في طبيعتها العقائدية والإسلامية ثم تعرض المقدمة لدور الإمام الخميني وقيادته ـ ومعه رجال الدين ـ للثورة وتؤكد على مفهوم الحكومة الإسلامية القائمة على ولاية الفقيه كما بيّنها الخميني، وأنها لا تقوم على سيادة طبقة، ولا يهيمن عليها فرد أو جماعة وإنما تمثل بلورة لطموحات أمة موحدة الإيمان والفكر تزود نفسها بمنظمة تفتح الطريق إلى هدفها النهائي في التوجه لله، وفي سياق تطورها الثوري فإن الأمة تطهر نفسها من الوثنية ومن النفوذ الأيديولوجي الأجنبي وتعود إلى التوجهات الإسلامية الحقة.

وتضيف المقدمة أن التشريع الذي يحدد قواعد إدارة المجتمع يجب أن يعتمد على القرآن والسُّنَّة وعلى ذلك تكون هناك ضرورة للإشراف الدقيق والجاد من قبل الفقهاء المسلمين العالمين والعدول؛ لأن هدف الحكومة هو مساعدة البشر على بلوغ النظام الإلهي، وتزخر المقدمة الطويلة للدستور بالاستشهادات القرآنية التي تبين الأساس الشرعي لكل موضوع من الموضوعات التي تطرقت إليها.

وتنص المادة الأولى[١٧]، على أن نظام إيران هو الجمهورية الإسلامية التي أقرها الشعب في الاستفتاء الذي سبقت الإشارة إليه. وتعرّف المادة الثانية الجمهورية الإسلامية بأنها نظام يقوم على الإيمان بالله الواحد واختصاص الحاكمية والتشريع به والتسليم له، وبالوحي الإلهي ودوره الأساسي في بيان القوانين، وبالمعاد، وبعدل الله في التكوين والتشريع، وبالإمامة والقيادة المستمرة وبالكرامة والقيمة الرفيعة للإنسان. وهو نظام

(١٧) اعتمدنا في ما نورده من نصوص الدستور على الترجمة الإنجليزية المنشورة على الموقع التالي:

http://www.iranchamber.com/laws/constitution.php

وكذلك على الترجمة العربية التي قام بها د. هشام محمد البدري للدستور الإيراني والملحقة بكتابه: نظام الحكم في إيران الإسلامية، دار الفكر والقانون، المنصورة، د.ت.

يؤمن بالقسط والعدل والاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي والتلاحم الوطني عن طريق اجتهاد الفقهاء جامعي الشرائط والإفادة من تجارب البشرية المتقدمة. وتحدد المادة الثالثة مسئوليات الحكومة في تحقيق الأهداف المتقدمة. وتنص الرابعة، التي تَسُود على الإطلاق كافة مواد الدستور والقوانين (بحسب الوارد في نصها) والقرارات الأخرى، على وجوب أن تكون كافة القوانين والقرارات قائمة على أساس المعايير الإسلامية التي يعود أمر تحديدها إلى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. وتنص المادة الخامسة على أنه في غيبة الإمام (عجل الله فرجه) تكون ولاية وقيادة الأمة للفقيه التقي العادل العالم بأمور العصر والقادر على الإدارة والذي يشغل هذا المنصب طبقًا للمادة (١٠٧). وتنص المادة الثامنة، على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عام متبادل يقوم به الناس تجاه بعضهم والحكومة تجاه الشعب والشعب تجاه الحكومة، ويحدد القانون حدود وشروط ذلك الواجب وطبيعته طبقًا للأمر القرآني ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾. أما المادة الثانية عشرة فتنص على أن «الدين الرسمي لإيران هو الإسلام، والمذهب الجعفري الاثنى عشري، وأن هذه المادة غير قابلة للتعديل، مع الاحترام الكامل للمذاهب الأخرى: الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي وحرية أتباعها في أداء شعائرهم حسب فقههم، وتحديد المجالات التي تتمتع فيها هذه المذاهب بوضع رسمي، ومراعاة خصائص المذهب في المناطق التي يحوز فيها أتباع أحدها الأكثرية في حدود صلاحيات المحليات». وتحصر المادة الثالثة عشرة الأقليات الأخرى المعترف بها في الزرادشتية واليهودية والمسيحية مقررة حقها في إقامة الشعائر والأحوال الشخصية والتعاليم الدينية وتحدد المادة الرابعة عشرة أسس معاملة غير المسلمين بالحسنى.

وعلى ذلك فالدستور الإيراني - في ملامحه الظاهرة - دستور دولة دينية بامتياز، ويتضح ذلك فضلًا عن نصه الصريح على دين الدولة ومذهبها، من تعريفه للدولة والثورة التي أقامتها، وتحديده مهمات وأهداف الدولة وفقًا لطبيعتها الإسلامية، وإخضاعه سلطة المجالس التشريعية للقواعد المستمدة من الشريعة، وتوليته الفقهاء الشرعيين مراكز القيادة في المؤسسات كافةً ووضعه قيودًا منبعها الدين، على الحقوق الديموقراطية للأفراد، والأمة،

والمجموعات الإثنية، وإقامته مؤسسات مهمتها تأمين الطبيعة الإسلامية للدولة على نحو ما سنعرض له في موضعه من البحث.

على أن هذا الدستور - ومن جانب آخر - تشيع فيه مفاهيم وألفاظ لم تعرفها الشريعة من قبل، بل هي نتاج الحضارة الغربية المستنكرة من جانب واضعي ذلك الدستور، بدءًا من فكرة الدستور نفسها، ومرورًا بمفاهيم مثل سيادة الشعب والسلطة التشريعية والبرلمان والجمهورية والاستفتاء والانتخاب. فوراء هذه الألفاظ هناك منظومة متكاملة من المفاهيم التي أنجزتها الحضارة الغربية ونموذجها للدولة الذي هو علماني بالأساس والقيم السياسية المرتبطة بذلك البنيان كالدولة نفسها وأركانها من أرض وحكم وسلطة سيدة والتقسيم الثلاثي للسلطة إلى ثلاثة أفرع: تنفيذية وتشريعية وقضائية لكلٍّ منها مؤسساته، والقواعد التي تنظِّم العلاقات بينها وواجبات الدولة تجاه المواطنين وواجبات المواطنين وحقوقهم، فهي كلها مفاهيم مستعارة من نموذج مختلف للدولة. ولا غضاضة في هذا إطلاقًا ولكن الغضاضة في إنكار التأثير والتأثر بين مكونات الحضارة البشرية الواحدة، والزعم بأن كل ما لم تنتجه ثقافة بعينها هو كفر وضلال ينبغي تجنبه، في الوقت الذي تجري الاستعارة منه.

إن جمهورية إيران الإسلامية التي أسسها الخميني على نظرية ولاية الفقيه، (وهي فكرة أيديولوجية شمولية منغلقة على نفسها، تفسر كل شيء انطلاقًا من مقدماتها الثابتة وتطمح على الدوام إلى تثبيت قواعدها ونفي خصومها باعتبارهم شياطين، وليست فلسفة سياسية تواجه تساؤلات الوجود وتطرح حلولًا لها)، تعاني من تناقض يستعصي على الحل. تناقض بين مفهوم الجمهورية كشكل من أشكال الدولة الحديثة الأرضية يقوم على إرادة المواطنين المتساوين، ومفهوم ولاية الفقيه المؤسسة على الحق الإلٰهي، ذلك الفقيه الذي يتم اختياره من قبل هيئة الخبراء ويشغل منصبه مدى الحياة، ويتمتع بصلاحيات الأئمة المعصومين، وتنسخ إرادته ما سواها من إرادات بما فيها البرلمان ورئاسة الجمهورية. وبالرغم من مرور ثلاثين سنة على تأسيس جمهورية إيران الإسلامية، فلا تزال ولاية الفقيه تسير بقوة دفع الإنجاز الثوري والتعبئة الأيديولوجية، ولا يزال النظام الجديد بأسسه القديمة (سواء في التاريخ الإيراني أو في تاريخ الدولة الدينية عالميًا) ويتقسيم السلطات

المستحدثة الذي يجمع سلطات الدولة المتعارف عليها إلى سلطات المؤسسة الدينية التي تعلو هذه المؤسسات وتهيمن عليها، يواجه اختبارات الواقع ولم يستقر بشكل نهائي يمكن الحكم عليه، ولم يقدم حلوله لهذه التناقضات[(١٨)].

٤٧ ـ موقف المشرع الدستوري المصري من قضية دين الدولة: نصت المادة (١٤٩) من دستور ١٩٢٣م على أن «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية»، وخلت النصوص «الدستورية» السابقة على دستور ١٩٢٣م، من نص يتعلق بدين الدولة (أو النص الذي ارتبط به في دستور ١٩٢٣م وما بعده من دساتير على أن لغتها العربية). ويرجع إغفال ذلك النص قبل ١٩٢٣م ـ في رأينا ـ إلى عدة عوامل منها أن اعتبار مصر دولة مستقلة لم يكن أمرًا مُسَلّمًا به، وإنما كان ينظر إليها كجزء من دولة الخلافة العثمانية والتي كان من المُسَلّمات أنها دولة إسلامية وغير عربية، ومنها أن أغلب الدساتير الأوروبية المتخذة مثالًا للصياغة الدستورية في تلك الحقبة لم تكن تعني ببيان هذه المسألة اتساقًا مع توجهاتها العلمانية، ولم تكن تعاني أزمة تحديد انتمائها لأمة تعلو حدودها.

وعكست النقاشات التي سبقت، وأعقبت صدور دستور ١٩٢٣م بعضًا من الجوانب السياسية والفكرية المتعلقة بالعلاقة بين الدين والدولة.

وأول ما يسترعي الانتباه في هذا الصدد أن نص المادة (١٤٩): لم يرد في مطلع الدستور، وإنما ورد في بابه السادس المعنون «أحكام عامة» وثاني ما يسترعي الانتباه أن ذلك النص لم يلق أي اعتراض لدى عرضه على لجنة الدستور. ففي جلسة ١٩ مايو ١٩٢٢م اقترح الشيخ بخيت: «أن ينص على أن الدين الرسمي للدولة المصرية هو الدين الإسلامي»، وطلب «دولة الرئيس» (حسين رشدي باشا) أخذ الآراء على الاقتراح فتقرر بالإجماع قبوله. وفي ١٤ أغسطس ١٩٢٢م تُلي نص المادة: «الإسلام هو الدين

---

(١٨) انظر: د. مصطفى اللباد: حدائق الأحزان، مرجع سابق، ص٣٠٧ ـ ٣١٢، وكذلك: إيران جمهورية إسلامية أم سلطنة خمينية، مجموعة من الباحثين، مركز الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩م، خصوصًا دراسة: د. مصطفى اللباد: طائر إيران الخرافي ثلاثي الأجنحة، ودراسة: د. مدحت أحمد حماد: النظام السياسي الإيراني الضاسي الأضلاع، والكتاب عمومًا يتناول بالبحث والتحليل طبيعة النظام الإيراني وآفاقه على ضوء الأزمة التي أثارها إعادة انتخاب أحمدي نجاد رئيسًا للجمهورية في ١٢/٦/٢٠٠٩م.

الرسمي للدولة» فقررت الهيئة (لجنة الدستور) الموافقة عليه بالإجماع، وفي ٣ أكتوبر ١٩٢٢م تليت مواد الباب السادس من الدستور (أحكام عامة)، وأوله المادة (١٤٩): «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية» فوافقت الهيئة عليها بالإجماع[١٩].

على أن النقاش المتصل بالعلاقة بين الدين والدولة في لجنة الدستور جاء مبكرًا، وفي شأن مواد أخرى. فلدى مناقشة المادة الثالثة الخاصة بتقرير المساواة بين المصريين، والتي نصت على أن «المصريون لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين...». وعلى خلفية من طلب الإنجليز أن يعهد إليهم حماية الأقليات، شهدت كل من لجنة وضع المبادئ العامة للدستور ولجنة الدستور نقاشًا مطولًا حول حقوق الأقليات الدينية والوضع الذي خصهم به تصريح ٢٨ فبراير. كان أبرز ما فيه «المقالتين النفيستين» لتوفيق (بك) دوس وعبد الحميد بدوي (بك) (كما وصفهما رئيس لجنة وضع المبادئ العامة) في جلستها بتاريخ ٧ مايو ١٩٢٢م. حيث دعا الأول إلى نوع من «التمييز الإيجابي» لصالح الأقليات الدينية، الذي يطرح اليوم على أنه اتجاه حديث في القوانين الدستورية[٢٠]. واعترض الثاني مستندًا إلى أن ذلك مخالف للتقاليد الدستورية العالمية، وأن التمثيل النسبي يكون للاتجاهات السياسية في المجالس النيابية التي هي مجالس سياسية، مستشعرًا في الدعوة إلى ذلك أثرًا للنظم البطريركية «patriarcale» ـ التي عبر عنها بالنظم «الأميرية» ـ التي كان يعيش فيها الناس في سلطة الأب، متفائلًا بأن «الفارق الديني أخذ يضعف عندنا، ولن يطول عليه الزمن حتى يمحي في علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تمامًا من جميع آثاره» وناظرًا إلى محاولة إبقائه على أنها «محاولة لاستدامة هذا الماضي، وإنكار للامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن، والذي يجب أن نشجعه ونتعجل خطاه لا أن نستبقي شبح هذا الخلاف

(١٩) مجلس الشيوخ: الدستور: تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية، مطبعة مصر، ١٩٤٠م، الجزء الثالث، ص٣٣٨١.

(٢٠) د. يسري العصار: التمييز الإيجابي ومدى اتفاقه مع الدستور، مقال في مجلة «الدستورية»، العدد الخامس، القاهرة، أبريل ٢٠٠٤م، ص٢٧ ـ ٣٣.

محسوسًا ماثلًا للعيانه، موازنًا بين إرضاء الميل الوقتي السائد لإنصاف الأقليات والمصلحة الدائمة للأمة، معوّلًا على دور الزمن في إعلاء مواقع المصلحة المشتركة بغير نظرٍ إلى مذهب أو دين، متمنيًا أن يرى «اليوم الذي يجمع كل أسباب مرافقنا حتى في الزواج والطلاق وما إلى ذلك من أحوالنا الشخصية تحت نظام واحد، بحيث نعيش جميعًا في ظل حياة مدنية محكمة منظمة»[٢١].

ولكم كان طموح آباء الدستور المصري كبيرًا وما أوسع البون بينه وبين ما آلت إليه الأوضاع الفعلية في مصر الآن وبعد نيف وثمانين سنة من ذلك الدستور ومناقشاته!

وشارك آخرون من أعضاء لجنة وضع المبادئ العامة ولجنة الدستور في ذلك النقاش، ما بين مؤيد ومعارض يحدوهم السعي لوضع دستور على أساس المبادئ المستقرة في الدول المتقدمة. وتلقت اللجنة برقيات من بعض الأقباط يرفضون تمييز الأقليات، كما وردت للمجلس رسائل كثيرة مؤيدة ومعارضة لذلك النص. وتعكس مناقشات اللجنة الروح الوطنية العامة والمستوى الراقي للوعي السياسي في ذلك الحين الذي صحبه نقاش واسع في الصحف حول ذلك الموضوع. وكان مما جرى الاستشهاد به ما وقع في الانتخابات المحلية في أسيوط التي تنازل فيها أحد الأعضاء المسلمين المنتخبين عن مقعده ليحل محله مسيحي تالٍ له في الترتيب كدلالة على تمسك المسلمين والمسيحيين - بحكم العرف والحرص على التمثيل دون نص - بتمثيل الأقباط في الهيئات المختلفة، وانتهى الأمر برفض الاقتراح بتمثيل نسبي للأقباط في جلسة ٢٥ أغسطس ١٩٢٢م[٢٢].

كما ثار نقاش ذو صلة بمسألة دين الدولة عند مناقشة الفصل الرابع من مشروع الدستور الخاص بالسلطة القضائية حول اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص العادي في قضاء الأحوال الشخصية، وكان اتجاه اللجنة السعي لتوحيد جهات القضاء قدر الإمكان في مسائل الأحوال الشخصية والبدء في ذلك بمسائل مين الرشد والحجر والقوامة وإدارة أموال ناقصي الأهلية (وهي

(٢١) الدستور: تعليقات على مواده... مصدر سابق.

(٢٢) المصدر السابق.

التي وجدت موضعها فيما بعد في نصوص القانون المدني). إلا أن اللجنة تهيبت مما يمكن أن يثيره ذلك من اعتراضات، واستصوبت ما اتجه إليه الدكتور عبد الحميد بدوي من أنه لا مجال لحسم هذا الأمر في الدستور، وفضلت ترك الأمر دون تحديد ليعالج في المستقبل بالقانون وصولًا إلى إنشاء نظام مستقل عن الدين دون أن يكون ثمة نص دستوري يعوق هذه المرونة، فجاء نص المادة (١٢٥) من الدستور «ترتيب جهات القضاء وتحديد اختصاصها يكون بقانون»[٢٣].

وعلى صعيد متصل ناقشت اللجنة اقتراحًا آخر بإدراج نص على أن «ليس لوطني مصري أن يحتج بأحكام دينية للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطني أو جندي». والبادي أن ذلك النص كان يرمي إلى معالجة حالة نشوب حرب بين مصر ودولة الخلافة (تركيا) ووافقت لجنة وضع المبادئ العامة للدستور على النص بالإجماع في جلستها يوم ٥ أغسطس ١٩٢٢م، بما يعكسه ذلك من وعي بأولويات الولاء في الدولة الحديثة. على أن شيخ الأزهر اعترض على هذا النص بكتاب عُرض على اللجنة في ٢٣ أغسطس، أشار فيه إلى أن جملة من الشيوخ رفعوا إليه اعتراضًا بأن في ذلك مساس بالدين الإسلامي وهو دين الحكومة، مقترحًا تعديل النص بما يرفع عنه تَوَهُّم عدم الاعتداد بالدين. وناقشت اللجنة الموضوع في تلك الجلسة، كما ناقشت لجنة الدستور الموضوع في جلسة ٧ سبتمبر، وأحالته إلى لجنة تحرير الدستور، ولم يدرج هذا النص في الدستور، وانتهى الأمر إلى صياغة المادة الثالثة (المساواة بين المصريين) كما وردت في الدستور في جلسة ٢٩ سبتمبر ١٩٢٢م[٢٤].

واستمر النقاش في دوائر الرأي العام عقب صدور الدستور، وعبر مقال في صحيفة «الوطن» عن الاتجاه المعارض للنص جاء فيه أن النص على أن دين الدولة هو الإسلام عامل فرقة بين المصريين يفتح بينهم باب الأخذ والرد، وأنه يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التي تفصل بين الدين

(٢٣) طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١٧٤ ـ ١٨٣.

(٢٤) محاضر لجنة الدستور، مرجع سابق.

والسياسة. وأنه إذا كان الدستور قد أوجد مصدرًا للسلطة التشريعية وسلطة قضائية فإن النص على دين للدولة يوجب الاعتراف بالسلطة الدينية وإيجاد مصدر لها، ومصدر السلطة المعروف في الإسلام هو الخلافة وهو يخرج عن دائرة السلطات التي يجب النص عليها في الدستور[٢٥].

وقد نشرت جريدة القاهرة النص الكامل لمقال للدكتور طه حسين[٢٦] - يبدو أنه هو بذاته المقال المشار إليه - ولا نجد بأسًا من إيراد بعض المقتطفات منه، فكثير من الحجج التي وردت فيه لا يزال صداها يتردد، رغم مضي السنين، في النقاشات التي لا تزال تدور حول النص الدستوري على دين الدولة. وكان مما ورد في المقال أن «ذلك النص كان مصدر فرقة بين المسلمين، فقد رضيت القلة المسيحية وغير المسيحية هذا النص، ولم تر فيه على نفسها غضاضة أو خطرًا بينما المسلمين لم يفهموه على وجه واحد، ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه. أما عامة الناس فلم تلتفت إلى هذا النص ولم تحفل به فهم منصرفون بطبعهم إلى حياتهم العملية مستعدون أحسن الاستعداد وأقوياء للاتصال بأزمنتهم وأمكنتهم والملاءمة بين حياتهم وحياة التطور... إنما وقعت الفرقة حول هذا النص بين فريقين من المسلمين المصريين، أحدهما: المستنيرون المدنيون، والآخر: شيوخ الأزهر ورجال الدين، فأما المستنيرون فهموا أن الدستور حين ينص أن الإسلام دين الدولة لا يريد إلا أن يعلن احترامه لدين الكثرة، وما توارثه من تقاليد، ويكلف الحكومة مقدارًا قليلًا من الواجبات التي تتصل بهذه التقاليد... وقالوا: نص فيه إرضاء لعاطفة السواد وطمأنة للشيوخ، فهو لا يضر وأكبر الظن أنه قد يفيد.

... ولكن الشيوخ فهموا هذا النص فهمًا آخر،... واتخذوه تكئة وعلة يعتمدون عليها في تحقيق ضروب من المطامع والأغراض السياسية وغير السياسية. فهموا أن الإسلام دين الدولة؛ أي: الدولة يجب أن تكون

(٢٥) طارق البشري، المصدر السابق، ص١٩٣.

(٢٦) جريدة «القاهرة»، العدد ٣٦١ في ١٣/ ٣/ ٢٠٠٧م، وغير معروف أين ومتى نشر لأول مرة ووصفت الجريدة المقال بأنه «مجهول» أهداها به د. حسين أحمد أمين بعد أن وجده لدى محام كان يعمل في مكتب اسابا باشا حبشي» للمحاماة ضمن ملف إحدى القضايا المتعلقة بتطبيق المادة (١٤٩) من دستور ١٩٢٣م.

دولة إسلامية بالمعنى القديم حقًا؛ أي: إن الدولة يجب أن تتكلف واجبات ما كانت لتكلفها من قبل، وعلى ذلك أخذوا يطالبون بأمور ما كانوا يطالبون بها قبل الدستور. وذهب فريق منهم على رأسه نفر من هيئة كبار العلماء إلى أبعد حد ممكن، فكتبوا يطالبون بألا يصدر الدستور؛ لأن المسلمين ليسوا في حاجة إلى دستور وضعي، ومعهم كتاب الله وسُنَّة الرسول ـ ﷺ ـ وذهب بعضهم إلى أن طلب إلى لجنة الدستور أن تنص أن المسلم لا يكلف القيام بالواجبات الوطنية إذا كانت هذه الواجبات معارضة للإسلام، وفسروا ذلك بأن المسلم يجب أن يكون في حلٍّ من رفض الخدمة العسكرية حين يكلف الوقوف في وجه أمة مسلمة كالأمة التركية مثلًا، ولكن هذه المطالب كلها أهملت إهمالًا ومضت لجنة الدستور في عملها حتى أتمته والشيوخ فيها ممثلون. . . وصدر الدستور وابتهج به الناس جميعًا واطمأن إليه الناس جميعًا إلا الشيوخ فإنهم لم يكتفوا بقبول الدستور والرضا بما فيه من المساواة والحريات المكفولة بل استغلوه استغلالًا منكرًا في حوادث مختلفة أهمها حادثة «الإسلام وأصول الحكم» وحادثة كتاب «في الشعر الجاهلي». . .

ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب فإذا أعلن أحد رأيًا أو ألف كتابًا أو نشر فصلًا أو اتخذ زيًا، ورأى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ونبهوا الحكومة إلى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يمسه بالطرد أولًا إن كان موظفًا ثم بتقديمه للقضاء بعد ذلك، ثم «بإعدام جسم الجريمة» كما يقول رجال القانون على كل حال».

«ومما زاد الأمر تعقيدًا والموقف حرجًا بين المستنيرين ورجال الدين بإزاء هذا الوجه من وجوه الحرية الدستورية. . . أن الدستور لم يكد يصدر حتى عطل أو كاد يعطل فقد صدر الدستور في أوائل عام ١٩٢٤م، وكانت الحكومة القائمة بين صدور الدستور وانعقاد البرلمان لأول مرة حكومة ضعف وتفريط في كل شيء. كانت حكومة لا تعتمد على نفسها، ولا تستطيع أن تثبت على قدميها إلا أن يسندها مسند من اليمين إن مالت إلى اليمين، ومسند من الشمال إن مالت إلى الشمال، ولم يكن يسندها مسند اليمين أو مسند الشمال عفوًا ولا ابتغاء مرضاة الله، وإنما كان يسندها هذا السند أو ذاك لمنافع ومطامع». ويبدو أن هذا الأسلوب أصبح منهجًا ثابتًا

للحكومات المصرية، حكومات الضعف والتفريط، المستمرة في العهد الملكي وبعده وحتى الآن، في التعامل مع الاتجاهات الدينية، ومنهج الذين يستدونها، من الشمال واليمين، من حينها وحتى الآن.

وأصبح نص المادة (١٤٩) نصًا ثابتًا في الدساتير المصرية حتى يومنا هذا مع تغير موضعه في كل منها، فتكرر بصيغته في دستور ١٩٣٠م (المادة ١٣٨)، وخلا الإعلان الدستوري لعام ١٩٥٣م من نص مماثل، وذلك مفهوم على ضوء أنه مجرد إعلان اكتفى بما يلزم لتسيير الأمور، أو لإسباغ بعض المشروعية على الطريقة التي كانت تُسيّر بها الأمور، لحين وضع دستور جديد. وأصبح موضعه في الباب الأول من دستور ١٩٥٦م (المادة ٣) وخلا منه الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة لعام ١٩٥٨م، وربما كان ذلك راجعًا إلى طابع الإيجاز الذي ميّز ذلك الدستور وكونه مؤقتًا، وربما كان مراعاة لخصوصية الأوضاع في الإقليم الشمالي (سوريا)، وربما كان لصعود المد القومي والعلاقة المتوترة بين النظام المصري والإخوان المسلمين أثر في ذلك. وأعاد دستور ١٩٦٤م النص على دين الدولة (المادة ٥)، وتضمنها الدستور الدائم لعام ١٩٧١م (م٢) مضيفًا إلى النص القديم أن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع» وعدل ذلك النص عام ١٩٨٠م ليجعل من مبادئ الشريعة الإسلامية «المصدر الرئيسي» للتشريع، تلك الإضافة التي سنعرض لها بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب. وفي هذا الإطار، وإن كان من منظور مختلف، يقيّم الدكتور عبد الحميد متولي النص في الدستور المصري على أن دين الدولة الإسلام (قبل أن يضاف إليه بموجب التعديل الدستوري لعام ١٩٨٠م أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع)، والذي انتقل بعد ذلك إلى كثير من الدساتير الإسلامية والعربية، بأنه «نص لا يترتب عليه التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما هو إلا بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدينية التي تدين بها الأغلبية أو هو بمثابة «كفارة» تقدمها الدولة لعدم التزام أحكام الشريعة في تشريعاتها»[٢٧].

---

(٢٧) د. عبد الحميد متولي: أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٢٣.

وعلى الرغم من أن المادة الثانية ليست من المواد التي طرح تعديلها بموجب الاستفتاء الذي أجري يوم ٢٦ مارس ٢٠٠٧م، والتي حددها رئيس الجمهورية في رسالة إلى مجلسي الشعب والشورى قبل ذلك بأكثر من ثلاثة شهور (تضمنت التعديلات تعديل المادة الأولى بحيث ينص على أن النظام المصري يقوم على «المواطنة» وهو تأكيد غير مباشر على عدة معان، منها: أن الدولة ليست دينية ومنها المساواة بين المواطنين رغم اختلاف أديانهم وسوف نعود لمناقشة هذا التعديل في موضع آخر)، فقد طرحت بعض الأطراف تعديل نص المادة الثانية من الدستور. ومن ذلك النداء الذي وجهه أكثر من مئة من الأدباء والفنانين وأساتذة الجامعات ونشطاء حركة حقوق الإنسان إلى رئيس الجمهورية ورئيسي مجلسي الشعب والشورى بطلب إدراج تعديل نص المادة الثانية ضمن التعديلات الدستورية على اعتبار أن «النص على دين محدد للدولة ينطوي على إخلال بالموقف الحيادي لها تجاه مواطنيها الذين ينتمون إلى أديان وعقائد متعددة مما أدى إلى صدور أحكام قضائية تنكر على مواطنين مصريين حقهم في تبني ما يؤمنون به. فضلًا عن أن التعديل الذي أدخل على هذه المادة عام ١٩٨٠م لا يورد مصادر أخرى للتشريع، مما يجعل الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد. وهو التفسير الذي أخذت به مذكرة اللجنة البرلمانية التي أعدت التعديل في صورته النهائية». وأكد النداء، «أن مدرسة الفقه القانوني الإسلامي هي أحد أهم المدارس في العالم، ومع ذلك فإن النص الدستوري يتسم بالغموض والتضييق الشديدين، ويفتح الباب أمام المُشرّع والمفسّر الدستوري والقضائي لتغليب انحيازاته السياسية والمذهبية والفقهية». وأشار الموقعون على ذلك البيان إلى أن «النص يتجاهل وجود عقائد وأديان أخرى في المجتمع المصري، وأن تجربة ربع قرن من سريانه، قد أدت إلى تراجع الدور الحيادي للدولة تجاه مواطنيها وإلى انتهاك الحق في المساواة». وطالب الموقعون على النداء بتعديل نص المادة الثانية على أن يأخذ التعديل في اعتباره أن «الإسلام ديانة غالبية المصريين وأن القيم والمبادئ الكلية للأديان والعقائد مصدر من المصادر الرئيسة للتشريع بما لا يتناقض مع التزامات مصر طبقًا للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان أو يخل بحقوق المواطنين، وأن التمتع بالحقوق والحريات المدنية لا يتوقف على العقائد الدينية للفرد، وعلى ضرورة التزام جميع أجهزة الدولة بالحياد إزاء الأديان والعقائد». وأكد

الموقعون على البيان احترامهم لكل الأديان وحرصهم على المشاعر الدينية لجميع المواطنين، وأنهم مع تقديرهم لحسن النوايا التي أملت إضافة مبدأ المواطنة للمادة الأولى من الدستور إلا أنهم يلاحظون أنه لا يترتب على هذه الإضافة ضمانات دستورية ملموسة خاصة في ظل بقاء الصيغة الحالية للمادة الثانية[٢٨].

ومن ذلك أيضًا اقتراح حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي تعديل المادة الثانية؛ ليصبح نصها كما يلي: «ترعى الدولة القيم العليا للأديان والحضارات والثقافات الإنسانية وتستلهم مبادئ الشرائع السماوية كمصادر للتشريع واللغة العربية لغتها الرسمية»[٢٩]، ومقالات لبعض المثقفين والمفكرين حفلت بها صحافة الفترة المعنية، والتي تناولت تاريخ النص وجدواه وارتباطه بالدولة والمجتمع[٣٠].

ولقد أثيرت في التطبيقات القضائية للمبادئ الدستورية المشار إليها، نفس الإشكالية التي سبق أن رأينا ملمحًا منها في القانون والقضاء الفرنسـين والمتعلقة بتحديد ما يعتبر، في نظر القانون، دينًا من الأديان وما لا يعتبر كذلك. وعلى خلاف المنظومة القانونية والقضائية الفرنسية المتسقة مع علمانيتها والتي لا تسمح للقانون أو للقضاء بتحديد ما يعدّ دينًا وما لا يعدّ كذلك، درجت بعض التشريعات والقرارات الإدارية والأحكام القضائية في مصر على تحديد ما يعتبر دينًا معترفًا به في المنظومة التشريعية والقضائية المصرية بأنه الأديان السماوية الثلاثة دون سواها، اعتمادًا على فتاوى وقرارات للجهات المخولة قانونًا في تلك المنظومة النطق باسم الشريعة الإسلامية (مجمع البحوث الإسلامية وإدارة الفتوى بالجامع الأزهر ودار الإفتاء المصرية). ولقد اضطردت تلك التقريرات في عديد من الفتاوى القانونية والأحكام القضائية حتى يمكن القول بأنها أصبحت قاعدة تحكم الموقف الدستوري ـ القانوني في مصر من تلك المسألة.

---

(٢٨) جريدة القاهرة، العدد ٣٦٠ في ٦/٣/٢٠٠٧م

(٢٩) جريدة الأهالي، العدد ١٣١٦ في ٢٨/٢/٢٠٠٧م.

(٣٠) بصفة خاصة مقالات د. جابر عصفور، د. محمد السيد سعيد، د. عبد المنعم سعيد في الأهرام وردود شيخ الأزهر والأستاذ فهمي هويدي والمستشار طارق البشري عليها في الأهرام خلال شهري فبراير ومارس ٢٠٠٧م

ويمكن رد ذلك الاتجاه إلى أصل دستوري هو نص المادة (١٥٣) من دستور ١٩٢٣م والذي جرى بأن «ينظم القانون الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته طبقًا للمبادئ المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين وبالأوقاف التي تديرها ووزارة الأوقاف وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد. وإذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقًا للقواعد والعادات المعمول بها الآن».

ويتعلق أغلب الأحكام المنصبة على ما يعده القضاء والدولة من بعده دينًا من الأديان بالبهائية، وهي نحلة دينية وجدت بعض الأنصار في مصر ممن يسعون إلى الاعتراف القانوني بديانتهم مما كان موضوعًا لبعض التشريعات والقرارات والأحكام التي تسمح ببيان حدود موقف السلطات التشريعية والإدارية والقضائية المصرية من حرية العقيدة. وربما يرجع تفرد البهائية بالساحة في هذا المجال إلى أن العقيدة البهائية لقيت اعترافًا بها في فترة من الفترات في مصر من خلال تسجيل المحفل البهائي في المحاكم المختلطة برقم ٧٧٦ في ٢٦/ ١٢/ ١٩٣٤م[٣٦].

ويتعذر إنكار الصلة بين ذلك الاعتراف وطبيعة المحاكم المختلطة والاحتلال البريطاني لمصر باعتباره عاملًا في السياسة الداخلية المصرية، كما يتعذر النظر إليه بمعزل عن الأوضاع العامة للمجتمع المصري في فترة ما بين الحربين في ظل دستور ١٩٢٣م، والتنوع الخصب للجنسيات والأفكار والانفتاح الفكري الذي كان يشهده المجتمع المصري ومؤسساته في تلك الفترة. كما يتعذر النظر إلى العدول عنه بمعزل عن اتجاه المجتمع المصري ومؤسساته إلى إلغاء التعددية السياسية والفكرية في ظل الشمولية الناصرية، الأمر الذي اتخذ سمتًا فكريًا قوميًا في ظل الناصرية، وسمتًا دينيًا بعد انهيار النظام الناصري وأيديولوجيته مُخْلِيًا الساحة لخلفاء عبد الناصر الساعين إلى الحفاظ على ما يضمن استدامة السلطة وواحديتها، فكريًا ودستوريًا وقانونيًا.

---

(٣٦) سامح سيد محمد (المستشار بهيئة قضايا الدولة): البهائية بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية والأحكام القضائية، دار أبو المجد للطباعة ـ القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٧١. وقد أورد على امتداد الصفحات من ٨١ وحتى ١٨٧ نصوصًا كاملة للأحكام والفتاوى المتعلقة بالموضوع.

ولم يمر ذلك الاعتراف بالبهائية دون معارضة من الجهات المعنية بالشئون الدينية في مصر، فلم يكن اعترافًا مستقرًا على نحو نهائي. وصدر عدد من الفتاوى القانونية من أقسام الفتوى في بعض الوزارات ضد مطالب لبعض البهائيين[32] قبل أن تضع محكمة القضاء الإداري في حكم لها صدر عام ١٩٥٢م والمحكمة العليا (الدستورية) في حكم لها صدر عام ١٩٧٥م القواعد التي اضطردت عليها غالب الفتاوى والأحكام بعد ذلك في شأن حدود حرية الاعتقاد الديني وممارسة الشعائر الدينية، على الرغم من صدور بعض الأحكام والفتاوى التي تخالف هذا الاتجاه العام.

وإذ نتناول في الباب الثاني المخصص لتناول أثر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على بعض الحريات العامة التفسير القضائي لحرية الاعتقاد بشيء من التفصيل، فإننا نجتزئ من الحكمين المشار إليهما ما يعين على بيان التحديد القضائي لما يُعد دينًا معترفًا به في نظر القضاء المصري.

ويمكن اعتبار الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري بجلسة ٢٦/ ٥/ ١٩٥٢م في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة (٤) قضائية حجر الأساس في التحديد القضائي للأديان، وقد صدر الحكم المذكور في دعوى أقامها بهائي يطلب أضافه علاوة الزواج لراتبه وعلاوة الغلاء المقررة للأبناء، وفيه قررت المحكمة، استنادًا على فتاوى مفتي الديار المصرية أن «الدستور لا يحمي المذاهب المبتدعة التي تحاول أن ترقى بنفسها إلى مصاف الأديان السماوية والتي لا تعدو أن تكون زندقة وإلحادًا».

«... ومتى تقرر ذلك كانت أحكام الردة في شأن البهائيين واجبة التطبيق جملة وتفصيلًا بأصولها وفروعه، ولا يغير من هذا النظر كون قانون العقوبات الحالي لا ينص على إعدام المرتد. وليحمل المرتد على الأقل بطلان زواجه إطلاقًا. ما دامت للبلاد جهات قضائية لها ولاية القضاء بهذا البطلان بصفه أصلية أو بصفة تبعية»[33].

أما الدعوى رقم (٧) لسنة (٢) قضائية «دستورية» فقد أقامها ٤٧ بهائيًا

---

(٣٢) المرجع السابق.

(٣٣) المرجع السابق، ص١١٣ ـ ١١٤.

أمام المحكمة العليا، بطلب الحكم بعدم دستورية القرار بقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م الصادر من رئيس الجمهورية بحل المحافل البهائية ومصادرة أموالها، وبجلسة أول مارس ١٩٧٥م أصدرت المحكمة حكمها برفض الدعوى وكان مما ورد فيه:

«أن المشرّع قد التزم في جميع الدساتير المصرية مبدأ حرية العقيدة وحرية إقامة الشعائر الدينية باعتبارهما من الأصول الدستورية الثابتة المستقرة في كل بلد متحضر، فلكل إنسان أن يؤمن بما يشاء من الأديان والعقائد التي يطمئن إليها ضميره وتسكن إليها نفسه، ولا سبيل لأية سلطة عليه فيما يدين به في قرارة نفسه وأعماق وجدانه، أما حرية إقامة الشعائر الدينية وممارستها فهي مقيدة بقيد أفصحت عنه الدساتير السابقة، وأغفله الدستور القائم وهو «قيد عدم الإخلال بالنظام العام وعدم منافاة الآداب»، ولا ريب أن إغفاله لا يعني إسقاطه عمدًا وإباحة إقامة الشعائر الدينية ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب. ذلك أن المُشرّع رأى أن هذا القيد غني عن الإثبات والنص عليه صراحة، باعتباره أمرًا بديهيًا وأصلًا دستوريًا يتعين إعماله ولو أغفل النص عليه، أما الأديان التي يحمي هذا النص حرية القيام بشعائرها فقد استبان من الأعمال التحضيرية لدستور سنة ١٩٢٣م عن المادتين ١٢، ١٣ منه، وهما الأصل الدستوري لجميع النصوص التي رددتها الدساتير المصرية المتعاقبة، أن الأديان التي تحمي هذه النصوص - ومنها نص المادة ٤٦ من الدستور الحالي - حرية القيام بشعائرها إنما هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة».

«ومن حيث إن العقيدة البهائية على ما أجمع عليه أئمة المسلمين ليست من الأديان المعترف بها، ومَنْ يدين بها من المسلمين يعتبر مرتدًا»، فقد انتهت المحكمة إلى أن:

«الحماية التي يكفلها الدستور لحرية إقامة الشعائر الدينية مقصورة على الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها كما تفصح عن ذلك الأعمال التحضيرية للمادتين ١٢، ١٣ من دستور سنة ١٩٢٣م التي تقدم ذكرها، وهما الأصل التشريعي الذي ترجع إليه النصوص الخاصة بحرية العقيدة وحرية إقامة الشعائر الدينية في الدساتير المصرية التي تلت هذا الدستور. ولما كانت

العقيدة البهائية ليست دينًا سماويًا معترفًا به فإن الدستور لا يكفل حرية إقامة شعائرها[٣٤].

المطلب الثاني

دين رئيس الدولة والقسم الدستوري

٥٨ ـ دين رئيس الدولة: قد يكون اشتراط الدستور اعتناق رئيس الدولة دينًا معينًا دلالة على اعتناق الدولة ذلك الدين. وقد يرد النص على اشتراط أن يكون رئيس الدولة من دين معين صريحًا في الدستور؛ كنص المادة (٣) من دستور ١٩٥١م والمادة (٣) من دستور ١٩٧٣م في سوريا، واللتان تضمنتا النص على: أن دين رئيس الجمهورية الإسلام والمادة (٢٨) من دستور الأردن لعام ١٩٥٢م، والتي اشترطت فيمن يتولى المُلك أن يكون مسلمًا من أبوين مسلمين، ومن ذلك أيضًا المادة (٣٧) من دستور تونس ١٩٥٩م حتى بعد تعديلها بالقانون الدستوري رقم (٨٨) لسنة ١٩٨٨م، ودستور العراق لسنة ١٩٤٦م، ودستور الجزائر لعام ١٩٧٦م (م٧٠)، ودستور الصومال، ودستور موريتانيا، وبعض الدساتير لا تكتفي بتحديد دين الرئيس، بل تنص على مذهب معين كالمادة الثامنة من دستور أفغانستان لعام ١٩٤٦م التي نصت على: أن يكون الملك مسلمًا حنفي المذهب، ودستور إيران لعام ١٩٠٦م، الذي نص على: أن الديانة الرسمية للدولة هي الإسلام وفقًا لمذهب الشيعة الجعفرية، ويجب على ملك إيران أن يعتنق هذا المذهب ويعمل على نشره، فضلًا عن دستورها الحالي.

كما قد يستفاد دين الرئيس من دلالة النصوص المحددة لصفات معينة يجب توافرها في رئيس الدولة، أو وظائف معينة يجب أن يتولاها؛ كدستور ماليزيا لعام ١٩٥٧م والذي نص على أن: «رئيس اتحاد ماليزيا لا يجب أن يمارس وظائف رئيس الدولة باستثناء الوظائف المستمدة من كونه رئيسًا للديانة الإسلامية»، والمادة (٥١) من دستور ليبيا لعام ١٩٥١م والتي كانت تنص على: عدم تعيين أي شخص نائبًا للعرش إلا إذا كان مسلمًا، ودستور الكويت الذي اشترط فيمن يعين وليًا للعهد: أن يكون من أبوين مسلمين.

---

(٣٤) المرجع السابق، ص١٠٠ ـ ١١٠.

ومن دساتير الدول المسيحية التي نصت على اعتناق رئيس الدولة دينًا معينًا دستور اليونان لعام ١٩١١م الذي نصّ في المادة (٤٧) على: أن وريث العرش الإغريقي يجب أن يعتنق ديانة الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية للمسيح، وأعادت النص على ذلك المادة (٤٧) من دستور عام ١٩٥٢م. ودستور أثيوبيا لعام ١٩٣٠م الذي نص في المادة (١٢٧) على: اعتناق رئيس الدولة الدين الأرثوذكسي وفقًا لفقه سان مارك. ودستور السويد لعام ١٩٠٨م الذي نص على: أن الملك يجب أن يعتنق المذهب الإنجيلي وفقًا لما تبناه إعلان أجوسبرج وقرار مجمع ليسال عام ١٥٩٣م. ودستور النرويج عام ١٩١٤م الذي نصت مادته الرابعة على: اعتناق رئيس الدولة المذهب الإنجيلي اللوثري، ودستور الدانمرك عام ١٩١٥م الذي نصت مادته الخامسة على: أن ينتمي الملك إلى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية، أما دستور باراجواي عام ١٩٤٦م، والأرجنتين ١٩٥٣م فقد نصًّا على: أن من يُنتخب رئيسًا للجمهورية يجب أن ينتمي إلى الديانة الكاثوليكية الرسولية. ونص دستور تايلاند لعام ١٩٥٩م على: أن يكون رئيس الدولة بوذيًا، ودستور نيبال عام ١٩٦٢م على: أن يكون رئيس الدولة هندوسيًا.

بالإضافة لذلك، نصت دساتير عديد من الدول على أن يكون رئيس الدولة علمانيًا، إما بالنص على ذلك صراحة، وإما بالنص على أن الدولة علمانية، ومنها كوستاريكا ١٩٤٩م، ونيكاراجوا ١٩٥٠م، والسلفادور ١٩٦٢م، وهندوراس ١٩٦٥م، وغينيا ١٩٥٨م، وأفريقيا الوسطى ١٩٥٩م، ومالي ١٩٥٩م، والسنغال ١٩٦٠م، وساحل العاج ١٩٦٠م، والنيجر، والكاميرون، وتشاد[٣٥].

ولا يعد وجود نص في الدستور على دين لرئيس الدولة أو خلوّه من ذلك، بمفرده هو العامل المؤدي إلى اختيار رئيس الدولة من أتباع ذلك الدين، فغالبًا ما يقع ذلك دون النص عليه إرضاء لتاريخ وثقافة المواطنين. فمن غير المتصور إلا في شعب من الفلاسفة، أن نجد رئيسًا لدولة ما من دين يخالف دين أغلبية المواطنين، حيث يتأتى التوافق بين دين الرئيس ودين

---

(٣٥) د. زين بدر فراج: دين رئيس الدولة في النظم السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩١م.

أغلبية شعبه نتيجة آليات اختيار من يشغل ذلك المنصب، سواء بالانتخاب، وفي هذه الحالة يكون الأمر ترجمة للآليات الانتخابية، أو بسواه؛ كالتولية من سابقه أو الانقلاب وغير ذلك، وفي هذه الحالة يكون الأمر ناتجًا عن اعتبارات الملاءمة. فمن غير المتصور أن يفلح رئيس من دين يغاير دين الأغلبية، حتى في الدول التي أخذت بالعلمانية الصريحة، في سياسة وقيادة شعب يرى أن في الرئيس شيئًا مخالفًا لأغلبية السكان. وإن كان يمكن - في الدول التي بلغ مواطنوها درجة من التطور، وتغلغلت العلمانية في الوعي العام - وجود رئيس لا يعتنق دينًا معينًا، مع التزامه أحكام الدستور التي تحترم جميع الأديان وتساوي بينها. وقد يصبح الأمر مطروحًا للبحث - في الدول التي تشترط دينًا محددًا لرئيس الدولة - في حال قبول ترشيح رئيس من دين على خلاف النص الدستوري، وهو ما لم نعثر على مثال موثق له يمكن لنا إيراده في بحثنا.

وغني عن البيان أن الدستورَيْن الفرنسي والتركي لا ينصان على دين معين لتولي أي منصب من المناصب العامة كرئاسة الدولة ورئاسة الوزراء، أو تولي الوزارة أو عضوية المجالس المنتخبة اكتفاءً بالتأكيد على التزام مبادئ العلمانية في كل ما يتصل بممارسة الوظيفة العامة.

أما في إيران فإن ولاية الأمر (طبقًا للمادة الخامسة) في غيبة الإمام المهدي، تكون للفقيه العادل التقي، العارف بالعصر، الشجاع، المدير والمدبر، الذي تختاره الجماهير وتقبل قيادته، وفي حالة عدم إحراز أي فقيه لهذه المكانة من خلال الاختيار الجماهيري، تكون القيادة لمجلس القيادة المكوّن من الفقهاء جامعي الشرائط طبقًا للمادة (١٠٧)، وأول هذه الشرائط هي: «الصلاحية العلمية والتقوى اللازمة للإفتاء والمرجعية». تنص المادة (١١٥) من الدستور على أن ينتخب رئيس الجمهورية من بين رجال الدين والسياسة، وأن يكون إيراني الأصل، ويحمل الجنسية الإيرانية، مديرًا، مدبرًا، ذا ماضٍ مشرق، تتوفر فيه الأمانة والتقوى، مؤمنًا ومعتقدًا بمبادئ الجمهورية الإسلامية والمذهب الرسمي للدولة[٣٦].

أما في مصر، فلم يتضمن الدستور نصًا على اشتراط دين معين لرئيس

(٣٦) د. هشام البدري، مرجع سابق.

الدولة، أو أية وظيفة عليا أخرى، واقتصر نص المادة (٧٥) على اشتراط أن يكون من ينتخب لرئاسة الجمهورية مصريًا من أبوين مصريين، متمتعًا بحقوقه المدنية والسياسية، وألا تقل سنه عن أربعين سنة ميلادية.

ولم تتضمن الدساتير السابقة على دستور ١٩٧١م نصًا على دين رئيس الدولة، سواء في العهد الملكي أو العهد الجمهوري، وإن كان هناك تحديد غير مباشر في الدساتير الملكية بالنص على أن ولاية العرش محصورة في أسرة محمد علي. وعلى الرغم من عدم وجود نص يمنع تولي غير المسلم رئاسة الجمهورية فإنه أمر بعيد الاحتمال إذا ترشح رئيس غير مسلم في انتخابات حرة أن يفوز بمنصب الرئاسة. وإذا افترضنا حصول ذلك، فإنه سيكون ملزمًا بالمحافظة على دين الدولة.

٥٩ ـ اليمين الدستورية: أحد مظاهر الارتباط العريق بين السلطة والمقدس، فضلًا عن النص على دين الدولة أو دين رئيسها، التزام صاحب السلطة بأداء يمين معينة عند تولي منصبه تأخذ شكل التزام شفهي ببذل أقصى الجهد في القيام بالوظيفة على أحسن وجه واحترام الالتزامات المرتبطة بها. وتؤدى اليمين في احتفال خاص من شأنه ضمان الطابع الرسمي للالتزام، وهو احتفال ذو طابع مسرحي يقوم بالدور الرئيسي فيه مؤدي القسم، وإلى جانبه رئيس الاحتفال؛ كرئيس المحكمة العليا أو رئيس المجلس النيابي، الذي يضمن مطابقة الطقس للأصول. والقسم لا يؤدى لرئيس الاحتفال، ذلك أن العقيدة الجمهورية والديموقراطية تمنع أداء القسم لشخص، وهناك الجمهور الذي يشارك في الاحتفال، والمؤلف من شاهدين سلبيين يحضرون بحكم مناصبهم الرفيعة، ويمثلون الهيئة الاجتماعية، ويضمنون إشهار الإعلان المتضمن في اليمين، ويجري الاحتفال في مكان ذي أهمية معينة، وغالبًا ما يرفع مؤدي القسم يده اليمنى أو يضعها على كتاب مقدس[٣٧].

ورغم الجذور الدينية والتاريخية الواضحة لليمين، فإنه موجود في الغالبية العظمى من الدول الحديثة، العلمانية، وإن سعى الفقه الدستوري إلى

(٣٧) فريديريك سورفاجو: قَسَم السلطات العليا في الدولة، مجلة القانون العام وعلم السياسة، الطبعة العربية، العدد ٦/٢٠٠٦م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ص٢٠٧ وما بعدها.

إقامته على أسس أخرى. ويستبعد الفقه الفكرة التقليدية القائلة: إن اليمين يلعب دورًا في ردع من يؤديه عن مخالفة واجبات المنصب أو الوظيفة العامة؛ خشية عواقب الحنث باليمين، من جهة؛ لأن الخوف من جزاء مخالفة واجبات الوظيفة وارد دون أداء اليمين استنادًا إلى قواعد المسئولية التي تنظمها القوانين، ومن جهة أخرى؛ لأن التجربة التاريخية تثبت ندرة ارتباط سلطات الدولة بقسمها. ويذهب الفقه أن لليمين - رغم ذلك - فوائد أولها: أنه يمثل انقطاعًا في الزمن بين ماضي مؤدي اليمين ومستقبله يعبر عن التجسيد المؤسسي للصفة الجديدة لمؤدي اليمين، بما يتضمنه ذلك من تنبيه له بضرورة التخلي عما يناقض دوره الجديد، وتحمله عبء المصلحة العامة، وثانيها: طمأنة الهيئة الاجتماعية، بما أن أداء اليمين يحمل إعلانًا من جانب مؤديه بخضوعه لنظام محدد، بما يجسد وجود دولة القانون، التي يكون فيها كل مؤتمن على سلطة عامة، مهما كانت صلاحياته، صاحب سلطة مؤسسة، تحدد اختصاصاتها سلطة عليا هي سلطة القانون والدستور. وهو من جهة ثالثة: يحمل شيئًا من الشفافية التي تتيح الاطلاع على كيفية عمل المؤسسات العامة التي قلما تصل إليها أنظار المواطن العادي[٣٨].

وفرضت الطبيعة العلمانية للدولة الحديثة نفسها على مؤسسة القسم ذات الجذر الديني. فهناك دول ألغت اليمين تمامًا أو استعاضت عنه بإعلان أو تأكيد، وأخرى جردته من الإحالة للدين. على سبيل المثال، وبموجب قانون القسم الوعدي promissory oath لعام ١٨٦٨م كان أعضاء مجلس العموم البريطاني يؤدون القسم التالي: «أقسم بالله القدير أن أكون مخلصًا وواليًا بصدق لجلالة الملكة وورثتها وخلفائها وفقًا للقانون، فليساعدني الله». ولكن منذ صدور قانون القسم Oath Act عام ١٩٧٨م يمكن للعضو أن يؤدي ذلك القسم أو أن يكتفي بأن «يصرح ويؤكد علنًا، وصدقًا، بأنه سيكون مخلصًا وواليًا لجلالة الملكة وورثتها وخلفائها وفقًا للقانون». والدستور الأمريكي (م٢/ ١) يترك للشخص المعني الخيار بين أداء القسم Oath أو الإعلان بشكل تأكيد Affirmation، يدعم الدستور، سواء في ذلك رئيس الولايات المتحدة وأعضاء الكونجرس وأعضاء المجالس التشريعية في الولايات وكل الموظفين

---

(٣٨) المرجع السابق، ص٢١٠ - ٢١٥.

التنفيذيين والقضائيين، ويراعى أن القسم، في أمريكا، فضلًا عن إتاحة الاستعاضة عنه بإعلان أو تأكيد، لا يتضمن أية إحالة دينية؛ إعمالًا لنص المادة (٣/٦) من الدستور والذي جرى بأن «لا يطلب أبدًا أي اختبار ديني كمؤهل لأية وظيفة أو منصب عام في الولايات المتحدة»[٣٩].

وجدير بالذكر أن تساؤلًا ثار مؤخرًا بمناسبة انتخاب أحد المسلمين عضوًا في الكونجرس الأمريكي، حول أي كتاب يقسم عليه، وارتفعت بعض الأصوات المناهضة للإسلام معارضة لأداء القسم على القرآن بحجج مختلفة، من بينها أنهم لا يدرون ما فيه، وحل ذلك الإشكال بأن أقسم العضو على نسخة من القرآن كانت أهديت لأحد الرؤساء الأمريكيين منذ أجل طويل. وفي ألمانيا، ورغم وجود القسم واختتامه بالدعاء لله، فقد نص الدستور على جواز أداء القسم دون صيغة دينية، وذلك بإعفاء مؤديه من ختمه بالقول: «يساعدني الله»[٤٠].

وقد اعتبرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن إلزام أحد أعضاء البرلمان بأداء قسم ديني يعد انتهاكًا لحرية ضميره التي تحميها المادة (٩) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان[٤١].

وهكذا يمكن القول بأن الدولة الحديثة العلمانية، ومع احتفاظها بالقسم فإنها نزعت عنه طبيعته الدينية، أو أنها راعت فيه، انطلاقًا من حيادها تجاه الدين ومساواتها بين مواطنيها بصرف النظر عن عقائدهم الدينية، إمكانية أن يتولى المنصب العام شخص يعتنق أي دين من الأديان، أو لا يدين بأي دين على الإطلاق.

أما في الدول المتخذة مثالًا في بحثنا، فإن دستور فرنسا واتساقًا مع أخذها بالعلمانية الصريحة قد خلا من مثل هذا النص. حيث ألغي أداء اليمين عند تولي المناصب العامة، بالنسبة لرئيس الدولة وأعضاء الحكومة وأعضاء البرلمان اعتبارًا من عام ١٨٧٠م، وإن كان ظل معمولًا به ـ مع تجريده من أية إشارة دينية ـ بالنسبة للقضاة، بدءًا من المجلس الدستوري إلى

---

(٣٩) المرجع السابق، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٤٠) المرجع السابق ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٤١) Affair No. 24645/94, Buscarini et Autres C., San-Marin, 18 Fevrier 1999.

أعضاء محاكم العمل والمحاكم الزراعية، باستثناء قضاة مجلس الدولة وأعضاء ديوان المحاسبة وغرف المحاسبة في الأقاليم. أما صيغة اليمين فنجد مثالاً لها في اليمين الذي يؤديه عضو المجلس الدستوري بموجب المادة (٣) من القانون الأساس الصادر في ٧ نوفمبر ١٩٥٨م والتي تنص على أن العضو يقسم على أن: "يقوم بوظائفه بشكل جيد وأمين وأن يمارسها بكل تجرد، في إطار احترام الدستور، وأن يحافظ على سرية المداولات والتصويت، وأن لا يتخذ أي موقف علني، ولا يقدم أية استشارة، في المسائل المتعلقة باختصاص المجلس"[٤٢].

أما في تركيا، فإن القسم أو اليمين الدستوري الذي يؤديه النواب قد استبعدت منه (وقبل دستوري ١٩٦١، ١٩٨٢م) كل إشارة دينية، وجرى تضمينه الالتزام بالحفاظ على العلمانية ومبادئ أتاتورك، ويؤدي رئيس الجمهورية اليمين الآتية طبقًا لنص المادة (١٠٣) من الدستور أمام المجلس الوطني الكبير:

"بصفتي رئيسًا، ألتزم بشرفي أمام الأمة والتاريخ التركيين العظيمين بأن أعمل بكل قواي لأحمي، وأصون وجود واستقلال الدولة، وسلامة أرض الوطن والأمة التي لا تتجزأ والسيادة غير المشروطة للأمة، وبأن أبقى مخلصًا للدستور وسيادة وحكم القانون، والديموقراطية وإصلاحات أتاتورك، ولمبدأ الجمهورية العلمانية، وبأنني لن أحيد عن مُثُل السلام والرخاء الاجتماعيين، ولا عن مُثُل الحرية وحقوق الإنسان لكل فرد ضمن إطار التضامن الاجتماعي والعدالة، وأن أكون منصفًا في حماية شرف وكرامة الجمهورية التركية وفي الوفاء بهذا الالتزام الذي قطعته على نفسي"[٤٣].

ويؤدي النواب؛ طبقًا لنص المادة (٨١) من دستور ١٩٨٢م القسم الآتي:

"أقسم بشرفي ونزاهتي، وأمام الأمة التركية العظيمة، بأن أصون وجود واستقلال الدولة ووحدتها التي لا تتجزأ، والسيادة المطلقة للأمة، وأن أظل

---

(٤٢) فرعونك سرقاجو، المرجع السابق، ص٢٢٢.

(٤٣) المصدر السابق ذكره لنصوص الدستور التركي.

مخلصًا لسيادة القانون، وللجمهورية الديموقراطية والعلمانية، ولمبادئ أتاتورك وإصلاحاته، وبأن أبذل كل جهد لكي يتمتع كل شخص بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في ظل سلام ورخاء المجتمع، والتضامن القومي والعدالة، والالتزام بالدستور»[44].

ويظهر الطابع الديني للدولة في إيران في القسم، حيث يؤدي رئيس الجمهورية، طبقًا للمادة (١٢١) من الدستور القسم الآتي:

«بسم الله الرحمٰن الرحيم

إنني باعتباري رئيسًا للجمهورية، أقسم أمام القرآن الكريم، وأمام الشعب الإيراني، بالله القادر المتعال، أن أكون حارسًا للمذهب الرسمي، ونظام الجمهورية الإسلامية، ودستور البلاد، وأن أبذل كافة قدراتي وإمكانياتي في أداء مسئولياتي، وأن أكون واقفًا على خدمة الشعب، والوطن، ونشر الدين والأخلاق، ومساندة الحق، وبسط العدل وأن أتفادى أي نوع من الاستبداد، وأن أدافع عن حرية وحرمة الأشخاص، وعن الحقوق التي ضمنها الدستور للشعب، ولا آلو جهدًا في سبيل حراسة الحدود، والاستقلال السياسي، والاقتصادي، والثقافي للدولة، وأن أحفظ - بالاستعانة بالله وإتباع رسول الإسلام والأئمة الأطهار ﷺ - الصلاحيات التي أوكلها لي الشعب كأمانة مقدسة، بكل أمانة، وتقوى، وتضحية، وأن أسلمها لمن ينتخبه الشعب من بعدي»[45].

ويؤدي النواب، طبقًا للمادة ٦٧ من الدستور، اليمين الآتية في أول اجتماع للمجلس، ويوقعون على ورقة القسم.

«بسم الله الرحمٰن الرحيم

أقسم بالله القادر المتعال، وأمام القرآن الكريم، بالاعتماد على شرفي الإنساني، وأتعهد أن أكون محافظًا عن حرمة الإسلام، وحارسًا لمكاسب الثورة الإسلامية للشعب الإيراني وأسس الجمهورية الإسلامية حافظًا الأمانة التي أمّنها الشعب عندنا، بأمانة وعدالة ومراعيًا في تأدية مسئوليات النيابة

---

(٤٤) المصدر السابق ذكره لنصوص الدستور التركي.

(٤٥) المصادر السابقة لنصوص الدستور الإيراني.

الأمانة والتقوى، متمسكًا باستقلال وعلو الوطن وحفظ حقوق الشعب وخدمة الجماهير ومدافعًا عن الدستور واضعًا نصب عيني في تصريحاتي وكتاباتي وإبداء وجهات نظري - استقلال الوطن وخدمة الشعب، وتأمين مصالحه». ويؤدي نواب الأقليات ذات اليمين مع ذكر كتابهم المقدس(٤٦).

أما في مصر، وطبقًا لنص المادة (٧٩) من دستور ١٩٧١م، يؤدي رئيس الجمهورية أمام مجلس الشعب وقبل مباشرة مهام منصبه القسم الآتي: «أقسم بالله العظيم أن أحافظ مخلصًا على النظام الجمهوري، وأن أحترم الدستور والقانون، وأن أرعى مصالح الشعب رعاية كاملة، وأن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه». ويؤدي نائب رئيس الجمهورية - في حالة تعيينه - ذات القسم أمام رئيس الجمهورية طبقًا لنص المادة (١٤٩)، ويؤدي الوزراء ذات القسم أمام رئيس الجمهورية طبقًا لنص المادة (١٥٥) من الدستور.

ويقسم عضو مجلس الشعب طبقًا للمادة (٩٠) أمام المجلس وقبل مباشرة عمله القسم الآتي: «أقسم بالله العظيم أن أحافظ مخلصًا على سلامة الوطن والنظام الجمهوري وأن أراعي مصالح الشعب وأن أحترم الدستور والقانون». واليمين الدستورية المصرية، وإن تضمنت إحالة دينية، فإنها تقارب النصوص المستقرة في الدول العلمانية وفق النموذج الدستوري المعتاد للدولة الحديثة، دون تحميلها بالأثقال الأيديولوجية، علمانية كانت أو دينية التي نلحظها في النظامين التركي والإيراني.

(٤٦) المصادر السابقة لنصوص الدستور الإيراني.

المبحث الثاني

أثر المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين في مؤسسات الدولة

نقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، نتناول في أولها: أثر الموقف الدستوري من علاقة الدين بالدولة في نظم الدولة في الدول العلمانية (فرنسا وتركيا) والموقف في الدولة الدينية (إيران) ثم في مصر.

المطلب الأول

في الدول العلمانية (فرنسا وتركيا)

في الدول العلمانية انعكس الموقف الدستوري من علاقة الدولة بالدين في أمرين، أولهما: علمنة الحياة والمؤسسات العامة، والثاني: تنظيم الحياة الدينية ونتناول كلًّا منهما في فرع.

الفرع الأول

علمنة المؤسسات العامة

٦٠ ـ في فرنسا: سعت الجمهورية، التي استقر شكل الحكم عليها نهائيًا بعد الجمهورية الثالثة، وخصوصًا بعد قوانين ١٨٧٥م التي سبق وأشرنا إليها، وبالتوازي مع النصوص الدستورية أو القوانين الأساسية والمواثيق التي تنظم الإطار الكلي لعلاقة الدولة بالدين، والتي أوردنا بعضًا منها، إلى تنظيم كل أوجه الحياة العامة بما يتفق ومبدأ العلمانية والفصل التام بين الكنيسة والدولة، ولا سيما نزع كل أثر ديني عن المرافق العامة، والتأكيد على أن الدولة هي السيد الوحيد في الإقليم، وتأكيد الحياد على الصعيد الديني.

وفي هذا الإطار جرت عمليات تطهير واسعة في صفوف موظفي

الدولة. وشمل ذلك ـ فيما شمل ـ السلطة القضائية، فجرى تعطيل المبدأ الدستوري القاضي بعدم قابلية القضاة للعزل مؤقتًا لمدة ثلاثة شهور، بموجب قانون صدر في ٣٠ أغسطس ١٨٨٣م، وعزل خلالها ٦١٤ قاضيًا.

وألغيت هيئة الإرشاد الديني العسكري بقانون صدر في ٨ يوليو ١٨٨٠م، وألغيت هيئة الإرشاد الخاصة بالمستشفيات العسكرية لمدينة باريس في ١٨٨٠م، وباتت ممارسة الشعائر محصورة في الأماكن المخصصة لذلك؛ وصُرف العديد من الممرضات الراهبات، وحُظِرَت أية مشاركة رسمية في شعائر دينية عامة بموجب تعميمات وزارية صدرت في ٧ و٢٣ ديسمبر ١٨٨٣م، وألغيت هيئة الإرشاد الديني في المدارس العسكرية في ١٨٨٤م[١].

وتمت علمنة الحياة البلدية بدورها، ويشار في هذا الصدد بوجه خاص إلى قانون ٥ أبريل ١٨٨٤م بخصوص المجالس البلدية الذي نص على أن عضوية المجلس البلدي لا تتفق مع وظيفة كاهن أو رجل دين في عبادة معترف بها بصورة قانونية (المادة ٣٣ ـ ٩)، وأن العمدة مسئول عن النظام في الأماكن العامة، ومن بينها الكنيسة (المادة ٩٧)، وأن له الحق في الإشراف على المسيرات الدينية وبالتالي حظرها (المادة ٩٧)، وأن يحوز مفتاحًا لقُبَّة الجرس (المادة ١٠١) ويمكنه الأمر بقرع الأجراس في بعض الظروف (المادة ١٠٠). وأكد قانون صادر في ١٥ نوفمبر ١٨٨١م حياد المقابر؛ في حين كان يمكن قبله لجماعة دينية معترف بها أن تحوز كامل المقابر القروية أو جزءًا منها، وأقرّ ـ بموجب قانون صدر في ١٥ نوفمبر ١٨٨٧م ـ إجراء طقوس دفن مدنية (لا دينية) إذا كانت تلك هي إرادة المتوفى الصريحة[٢].

أما على صعيد القضاء والقانون، فقد كان لتعامل الثورة الفرنسية ومؤسساتها المدنية مع الدين أثر واضح في هذا المجال، وإذا كنا سوف نتناول الوضع على صعيد القانون في الفصل الثالث من هذا الباب، فإننا نشير إلى التأثيرات على صعيد الإجراءات القضائية، ومنها إلغاء القَسَم الديني من إجراءات الإثبات، ورفع الصلبان من قاعات المحاكم. وحُظِر تعميم وزاري صادر في الثالث والعشرين من مايو ١٨٨٠م على أعضاء

(١) Pierre Langeron, Ibid, p62-63.
(٢) Pierre Langeron, Ibid, p62-63.

المحاكم أن يشاركوا بصفتهم الرسمية في مسيرات عيد القربان[٣].

٦١ ـ **في تركيا:** دشنت الجمهورية الجديدة بقيادة مصطفى كمال عددًا من الإجراءات العنيفة التي هدفت إلى إلغاء المؤسسات السياسية والاجتماعية الموروثة عن الإمبراطورية. وعكست تلك الإصلاحات إتجاهًا جذريًا نحو العلمانية، التي مثّلت فلسفة ثقافية وسياسية للنظام الجديد. فقد اعتقد قادة النظام الجديد أن العلمانية يجب أن تكون واحدة من أهم مقومات الدولة الجديدة، وعمدوا إلى إصدار مجموعة من التشريعات الهادفة إلى تحديث وجه الحياة في تركيا[٤].

ففي ٣ مارس ١٩٢٤م قرر المجلس الوطني الكبير إلغاء الخلافة. وأسقطت الجنسية التركية عن الخليفة وسائر آل عثمان في أعقاب ذلك. وفي ذات اليوم صدر قانون الإصلاح الديني، وبموجبه أُلغي منصب شيخ الإسلام وجميع الأجهزة الدينية والقضائية المرتبطة به. وأُلغيت وزارة الأوقاف وأنشأت إدارة الشئون الدينية الملحقة برئاسة الوزراء، وصودرت ممتلكات الأوقاف وحولت إيراداتها إلى الخزينة العامة؛ لتمويل مصروفات الدولة. ووضع قانون صدر في ذات اليوم كل المدارس التي كانت تدار من قِبل الهيئات الدينية تحت إشراف وزارة التعليم. وفي أبريل ١٩٢٤م وافق المجلس الوطني الكبير على مشروع قانون مقدم من الحكومة بإلغاء المحاكم الشرعية باعتبارها عائقًا في وجه محاولات تحديث وتوحيد النظام القضائي، ونقلت اختصاصاتها إلى المحاكم المدنية، ونيط بها تطبيق الشريعة في مسائل الأحوال الشخصية[٥].

ولم يدخر مصطفى كمال جهدًا في مهاجمة المظاهر الدينية التقليدية وبصفة خاصة الطرق الصوفية، ومن ذلك على سبيل المثال خطابه في مدينة قسطموني معقل الطريقة المولوية في ١٩٢٥/٨/٣٠م، والذي ورد فيه: «إن الجمهورية التركية العلمانية لا يمكن أن تكون بعد الآن أرضًا خصبة للمشايخ والدراويش وأتباعهم. . إن طلب العون والمساعدة من قبور الأموات صفعة

---

(٣) Ibid.

(٤) Niazi Berkes: The development of Secularism in Turkey, Hurst & Company, London, 1998,p. 481-493.

(٥) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٢١٣ ـ ٢١٦.

للمجتمع الإنساني المتحضر.. وإذا كان هناك طريقة حقيقية فهي طريقة الحضارة المبنية على العلم. وعلى من يريد أن يكون إنسانًا أن يأخذ بما تقدمه هذه الحضارة.. وعلى مشايخ الطرق أن يفهموا هذا الكلام، وأن يبادروا بإغلاق تكاياهم وزواياهم عن طيب خاطر قبل أن آمرها فوق رؤوسهم» وعلى الفور أصدر مجلس الوزراء في أول سبتمبر ١٩٢٥م ثلاثة قرارات تحظر جميع الطرق الصوفية وتغلق التكايا والزوايا العائدة لها، وتحظر ارتداء الزي الديني على غير رجال الدين، وتلزم موظفي الدولة بلبس القبعة[٦].

وأعقب ذلك صدور قرارات أخرى تحظر على علماء الدين لبس زيهم خارج المسجد، وتفرض ارتداء القبعة على الشعب كله، وتفرض السفور على النساء. وفي عام ١٩٢٦م تقرر إلغاء التقويم الهجري، واستخدام الأنظمة العالمية للوقت والتقويم، وتعديل أيام العطلات.

وفي عام ١٩٢٨م شُرع بتنقية اللغة التركية من المفردات العربية والفارسية، وفي عام ١٩٢٨م عُدّل قسم رئيس الجمهورية والنواب فحذفت منه الإشارات الدينية على النحو السابق ذكره.

وفي عام ١٩٣١ ـ ١٩٣٢م حُدد عدد المساجد وخُفّض عدد الوعّاظ وفُرض عليهم ألا يقصروا خطبهم على المسائل الدينية، وأن يضمنوها مسائل اجتماعية واقتصادية. وتحول جامع أيا صوفيا إلى متحف في خطوة ذات دلالة رمزية كبيرة؛ إذ كان أكبر كنائس الإمبراطورية البيزنطية وأقدمها قبل أن يحوله محمد الفاتح عند استيلائه على إسطنبول إلى مسجد. وفي عام ١٩٣١م تُرجم القرآن إلى اللغة التركية ونُشر مع تفسير تركي له. وفي عام ١٩٣٢م تليت نصوص من هذه الترجمة على الناس للمرة الأولى في أحد جوامع استانبول وأصبح المؤذنون يرفعون الأذان باللغة التركية[٧]. وتطلب تحديث القوانين استحداث هيئات قضائية جديدة تقوم على تطبيقها. وجرى ذلك بشكل تدريجي نظرًا لصعوبة التخلي عن المحاكم الشرعية وللدور الذي

---

(٦) د. إبراهيم خليل العلاف: الجذور التاريخية للتوجهات العلمانية في تركيا المعاصرة، مرجع سابق، ص١٦، ١٧.

(٧) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٣١٤ ـ ٣١٥.

كان للقضاة الشرعيين في النظام العثماني، والذي لم يكن مقتصرًا على الفصل في الخصومات، وإنما اتسع ليشمل طائفة واسعة من أعمال الإدارة. وكانت البداية مع المحاكم التجارية المشكلة من ثلاثة من القضاة تعينهم الحكومة، وأربعة قضاة يمثلون التجار؛ لتطبيق قانون التجارة المنحول عن القانون الفرنسي، وباتباع إجراءات مماثلة لما يتبع في أوروبا. واتسع الأمر في ستينات القرن التاسع عشر بإنشاء شبكة من المحاكم النظامية التي اختصت بالنظر في جميع المسائل التي تخرج عن اختصاص المحاكم الدينية، وكانت تتشكل من مجلس الكبار البسيط على مستوى الناحية مؤلفًا من اثني عشر عضوًا، ويعلو تلك المجالس محاكم الدائرة (قضاء - سنجق) ومحاكم الاستئناف في مراكز الولايات، ويتربع على قمتها «مجلس الدولة» في إسطنبول، وضمت تلك المحاكم قضاة من غير رجال الدين بل ومن غير المسلمين عينتهم السلطات المدنية إلى جانب القضاة من رجال الدين[8]. ونلاحظ هنا مدى التشابه بين هذه التطورات، وما كان يجري من تطورات في مصر في ذات المرحلة.

الفرع الثاني

تنظيم الحياة الدينية

على الرغم من أن الدولة العلمانية لا تعتنق دينًا ولا تدعم أي دين، فإنها ملزمة بأن تنظم الحياة الدينية لسكانها على نحو ييسر لهم ممارسة شعائرهم الدينية.

٦٢ - في فرنسا: على الرغم من عدم اعتراف الدولة بأي دين، مع التزامها باحترام كافة الأديان واعترافها بحرية المتدينين من أية ملة في ممارسة شعائرهم بشكل جماعي، وانطلاقًا من سلطة الدولة المطلقة في تنظيم المسائل الاجتماعية التي يرى المُشرِّع أهمية لتنظيمها، عَرَف القانون العام تنظيمًا قانونيًا للمؤسسات الدينية لا يقتصر على السماح لتلك المؤسسات بالوجود القانوني المنظم، بل يسمح - حاليًا - بنوع من الدعم المالي الذي تقدمه الدولة لتلك المؤسسات؛ لتمكينها من القيام بدورها.

ويدين ٨٠٪ من سكان فرنسا بالمذهب الكاثوليكي نظريًا (على الرغم

(٨) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص٨٩ - ٩١.

من تراجع ممارستهم لشعائرهم الدينية، إذ يحضر أقل من ١٢٪ منهم قداس الأحد بانتظام). وتوجد، إلى جانب الكاثوليكية، خمسة أديان «كبرى» أخرى بمقياس أعداد المنتمين إليها، يأتي في مقدمتها الإسلام، الذي يعد ثاني الأديان انتشارًا في فرنسا (٤,٥ مليون) والبروتستانتية (٧٥٠ ألف) واليهودية (٦٥٠ ألف)، والبوذية (٦٠٠ ألف)، والأرثوذكسية (٢٠٠ ألف)[٩].

لقد أدت المشاحنات والصدامات منذ الثورة وحتى صدور قانون ١٩٠٥م وما بعده، وسعي المؤسسات الدينية إلى التكيف مع تيار العلمانية الجارف من جهة، ووعي الدولة بضرورة مراعاة الاحتياجات الروحية لقطاع واسع من مواطنيها، إلى نشأة نظام عام للعبادات، سمح من خلاله الكنائس المختلفة إلى تنظيم نفسها في جمعيات ذات نفع عام في إطار قوانين الدولة. وقد لعب قضاء مجلس الدولة تحديدًا دورًا كبيرًا في هذا المجال إلى الحد الذي أدى إلى إطلاق وصف «منظم الحياة الكنسية» عليه، كما سبق أن أشرنا. ولا شك أن قضاة مجلس الدولة بمفاهيم المرفق العام المستقرة في وجدان المجلس وتراثه، قد لعبوا دورًا في أن يتأثر تنظيم المؤسسات الدينية كثيرًا بقواعد المرفق العام.

وتلزم المبادئ الدستورية للجمهورية الفرنسية ومعاهداتها الدولية (ولا سيما الاتفاقية الأوروبية المعقودة في ٤ نوفمبر ١٩٥٠م لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، التي تمت المصادقة عليها بالمرسوم رقم ٧٤ ـ ٣٦٠ الصادر في ٣ مايو ١٩٧٤م)، بضمان الحرية الدينية والممارسة الحرة للشعائر دون أي تمييز، وبمكافحة كل أشكال الإقصاء العرقي أو المناهض للدين. على أن الاجتماعات من أجل الاحتفال بشعائر دينية في المقرات التابعة لجمعية دينية أو الموضوعة تحت تصرفها هي اجتماعات عامة، لا يمكن منع غير الأعضاء من حضورها. ورغم حرية المسئولين عنها في تنظيمها فإنها تبقى تحت رقابة السلطات لمصلحة النظام العام (المادة ٢٥ من قانون ١٩٠٥م)، وفي حال وقوع اضطرابات داخل المبنى المخصص لعبادة يمكن أن يستدعي المسئول عنه قوى الأمن، ولكنه لا يستطيع الاعتراض على تدخلها حتى وإن لم يستدعها، إذا رأت السلطة المختصة

---

(٩) حسين عبد القادر، فرنسا والأديان السماوية، مرجع سابق.

(العُمدة أو حاكم المنطقة) ضرورة لذلك بسبب خطورة الوضع[١٠].

ويمكن للسلطة العامة أن تتدخل في مضمون تلك الاجتماعات، فالاجتماعات السياسية محظورة في المقرات المستخدمة عادة لممارسة الشعائر الدينية وملحقاتها (المادة ٢٦ من ذات القانون). وفي حال المخالفة يخضع منظمو الاجتماع، ومسئولو العبادات الذين شاركوا فيه للعقوبات. ويتعرض مسئولو العبادات للعقوبات المنصوص عليها في المادة ١٤ من قانون ٢٨ مارس ١٨٨٢م إذا أعطوا دروسًا دينية للأطفال ما بين ٦ و١٣ سنة المسجلين في مدارس رسمية أثناء ساعات الدوام المدرسي (المادة ٢٩). ويجب أن يتحاشوا في عظاتهم أي قدح أو ذم، وأي عمل من شأنه التسبب باضطرابات في النظام العام. على أن نطاق تطبيق هذه القيود محدود بأماكن ممارسة الشعائر الدينية، إذ يحق لمسئول العبادة - بحسبانه مواطنًا - المشاركة في الشئون العامة. ويذكر أنه كان محظورًا - بموجب المادة (٤٠) من قانون ١٩٠٥م - انتخاب مسئولي العبادات في المجلس البلدي الخاص بالمنطقة التي يمارس فيها مسئوليته، على أن هذا الحظر كان قاصرًا على مدة ثماني سنوات تبدأ من تاريخ إصدار ذلك القانون[١١].

وفضلًا عن خضوع الجمعيات الدينية للنظم التي تقوم على تطبيقها السلطات المحلية، فإن الحكومة الفرنسية، في الشئون العامة لكل ديانة، تتعامل مع كيان أو مجلس عام للديانة يتولى تمثيلها على الصعيد القومي. وهي تتعامل مع تلك المجالس من خلال مكتب العبادات في وزارة الداخلية Bureau du cultes، أو من خلال اللجنة الوطنية الاستشارية لحقوق الإنسان (CNCDH)، الملحقة بالوزير الأول، والتي تضم ممثلين عن شتى الديانات.

وتبعًا لمعاملة القانون الفرنسي للجمعيات الدينية كجمعيات خاضعة للقانون العام، تسري النصوص المنظِّمة لحرية تشكيل الجماعات وعملها وتنظيم الاجتماعات العامة عمومًا على تشكيل الجمعيات والاجتماعات والمسيرات العامة المتعلقة بالأمور الدينية. وهي النصوص الواردة في قانوني العامين ١٩٠١م، ١٩٠٥م. وحرية تأسيس الجمعيات والأحزاب مطلقة طبقًا

---

(١٠) Alain Boyer, Le Droit Des Religions en France, press universitaires de France, p. 220.

(١١) Alain Boyer, ibid, p. 220.

للقانون، ولا يتوجب على المؤسسين سوى الإخطار للحصول على الاعتراف القانوني عملًا بنص المادة (٢) من قانون أول يوليو ١٩٠١م المتعلق بحرية التجمع والذي جرى بأن «يمكن أن تشكل جمعيات الأشخاص بحرية، من دون ترخيص أو تصريح مسبق، ولكنها لا تتمتع بالأهلية القانونية إلا إذا تقيدت بأحكام المادة (٥)». وعلى الرغم من «الفئة الخاصة» للجمعيات الدينية، التي أنشأها قانون الفصل الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م، فإن هذه الجمعيات إنما تنظمها أيضًا أحكام ومبادئ الباب الأول من قانون أول يوليو ١٩٠١م. وقد تأكد الحق في الانتظام في جمعيات لشئون العبادة بالاتفاقيات التي انضمت إليها فرنسا، ومنها المادة (١١) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي تنص فقرتها الأولى على حق كل شخص في حرية الاجتماع السلمي والتجمع بما في ذلك تأسيس نقابات أو الانضمام إليها. وتنص الفقرة الثانية على عدم جواز إخضاع هذه الحقوق إلا لقيود ينص عليها القانون، وتُمثّل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، للأمن القومي والأمن العام والدفاع عن النظام وتفادي الجريمة وحماية الصحة أو الأخلاق أو حقوق الغير وحرياته، ولا تمنع هذه المادة فرض القيود على ممارسة هذه الحقوق من قبل أعضاء القوات المسلحة أو الشرطة أو الإدارة العامة[١٢].

وقد زادت أحكام القضاء وقرارات مجلس الدولة تلك الحقوق تأكيدًا وأوضحت جوانبها وتفصيلاتها، ونشير على سبيل المثال إلى قرار المجلس الدستوري في ١٦ يوليو ١٩٧١م بشأن قانون وافقت عليه الجمعية العمومية ومجلس الشيوخ بتعديل بعض أحكام قانون ١/٧/١٩٠١م بشأن حرية التجمع والذي ورد فيه:

«وحيث إنه في عداد المبادئ الأساسية التي تعترف بها قوانين الجمهورية والتي أعادت تأكيدها رسميًا مقدمة الدستور مبدأ حرية التجمع، وأن هذا المبدأ هو في أساس الأحكام العامة لقانون أول يوليو ١٩٠١م المتعلق بحرية التجمع، بمقتضى هذا المبدأ تشكل الجمعيات بِحُرِّيَّة، ويمكن جعلها علنية بشرط واحد هو إيداع إخطار مسبق. وعلى ذلك وباستثناء

---

(١٢) Liberte Religieuse et regimes des cultes en droit francais, editions du cerf, Paris, 1996.

التدابير التي يمكن اتخاذها حيال فئات خاصة من الجمعيات، (المجموعات القتالية والميليشيات الخاصة المحظورة بموجب قانون ١٠ يناير ١٩٣٦م، والمضاف إليها الجمعيات التي تتسبب بالحقد أو بالعنف العرقي أو الديني، حيث يسمح القانون بحل ذلك النوع من الجمعيات بالطريق الإداري) فإن تشكيل الجمعيات، حتى حين يرجح بطلان تشكلها أو يكون غرضها غير قانوني، لا يمكن أن يخضع للتدخل المسبق من جانب السلطة الإدارية أو حتى السلطة القضائية». وتأسيسًا على ذلك انتهى المجلس إلى عدم دستورية المادة (٣) من القانون المطلوب إصداره، والتي تمنح السلطة القضائية حق الفحص المسبق للجمعيات التي قامت بالإخطار قبل منحها الشخصية القانونية للتأكد من مطابقتها للقانون[١٣].

وقد سعت الديانات الرئيسة الموجودة في فرنسا إلى الحصول على اعتراف الدولة بها من خلال تنظيم نفسها استنادًا إلى القوانين المنظمة للجمعيات ذات النفع العام وحرية الاجتماع باعتبارها جزءًا من الحريات العامة وتعامل كل منها مع القانون الذي رآه أفضل لأوضاعه، على النحو الآتي: ـ

أ ـ رأت الكنيسة الكاثوليكية التي ينتمي إليها أغلب المتدينين في فرنسا في تطبيق قانون ١٩٠٥م وسيلة لظهور الكثير من الجمعيات التي تنسب نفسها إلى الكنيسة الكاثوليكية، والتي يكون للعلمانيين فيها سلطة واسعة دون أن تشرف الكنيسة عليها أو تتحكم بها، على أنها لم تجد مناصًا من التعامل معه، ومن ثَمّ سعت إلى تعزيز دورها من خلال المادة (٤) من ذلك القانون التي تنص على أن جمعيات العبادة يجب أن «تلتزم بقواعد التنظيم العام للعبادة التي تطرح على نفسها القيام بها». وبواسطة هذه الصيغة، حصلت المؤسسة الكاثوليكية على اعتراف شبه صريح بدورها. واستكمل ذلك بقانون صدر في يناير ١٩٠٧م ونص على أن الممارسة العامة للعبادة يمكن أن تؤمّنها جمعيات تتوافق مع قانون عام ١٩٠١م، أو اجتماعات تنعقد بمبادرة فردية تطبيقًا لقانون ١٨٨١م حول حرية الاجتماعات العامة.

ولكن استمرار الكنيسة الكاثوليكية في الامتناع عن تشكيل جمعيات دينية

---

(١٣) Ibid, 738-740.

طبقًا لقانوني ١٩٠٧ و١٩٠٨م أدى إلى نقل ملكية مباني الديانة الكاثوليكية المشيدة قبل ١٩٠٥م وعبء الإصلاحات التي تجري فيها إما إلى الدولة فيما يخص الكاتدرائيات والمطرانيات، أو إلى البلديات فيما يخص الكنائس الأبرشية ومنازل الكهنة.

وبعد مفاوضات طويلة مع الكرسي الرسولي، تم الاتفاق على أن تؤسس الكنيسة الكاثوليكية جمعيات أبرشية يرأسها الأسقف المحلي وفقًا لنظام نموذجي موحد، وقد اعترف مجلس الدولة (في ١٣ ديسمبر ١٩٢٣م) بتوافق هذا النظام مع أحكام القانون الفرنسي، ولا سيما مع قانوني ١٩٠١ و١٩٠٥م وغداة الحرب العالمية الأولى، وقعت اتفاقية عام ١٩٢٤م، التي أعادت العلاقات الدبلوماسية مع الكرسي الرسولي؛ وسمحت باستعادة بابا روما سلطته الروحية على كنيسة فرنسا. وسمح الاعتراف الدبلوماسي بالفاتيكان بأن يكون القاصد الرسولي عميد السلك الدبلوماسي في باريس، كما أدت الاتفاقية المذكورة إلى تنظيم الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا على أساس الأبرشية التي يرأسها المطران أو الأسقف المحلي. اعتبارًا من عام ١٩٢٤م، أنشأ الأساقفة الفرنسيون تلك الجمعيات مراعين ألا تقتصر أغراضها على دفع نفقات إقامة الشعائر، وأصبحت، مع استثناءات قليلة جدًا، هي الشكل الغالب لجمعيات الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا[١٤].

لقد كان ذلك، يعني - على المستوى القانوني - أن تعترف الدولة الفرنسية بسلطة المطران على الصعيد الروحي في أبرشيته وبالدرجات والألقاب التي يمنحها البابا لرؤساء الأساقفة والكرادلة، وأن تُسَلِّم بتبعية المطارنة للبابا، وهو رئيس دولة أجنبية. ومن أجل الحفاظ على سيادة الدولة والتماشي مع الضرورات العملية، فإن الاعتراف بالأبرشية يكون بناء على طلب يقدمه المطران وليس كرسي روما. ويتعين ترجمة الأنظمة «الأجنبية» لجماعة لا تمثل فرنسا غير إقليم فيها، إلى اللغة الفرنسية، ثم عرضها على مجلس الدولة قبل الاعتراف بها. أما تعيين المطارنة فيتم عن طريق قيام القاصد الرسولي بإبلاغ الكي دورسيه (وزارة الخارجية الفرنسية) باسم المرشح للمقعد الأسقفي الشاغر، فيحيل الكي دورسيه الأمر إلى وزير

---

(١٤) Brigitte Basdevant, ibid, p 139-140.

الداخلية، ويكون للحكومة أن تقبل هذا الطلب أو تبلغ الفاتيكان باعتراضها، وفي حال الاعتراض يقدم مرشحًا جديدًا وتعاد نفس الإجراءات، وتكون الحكومة حال اعتراضها على المرشح الثاني ـ ملزمة بالقبول بالمرشح الثالث[١٥].

ولرؤساء الأساقفة سلطة تنظيمية داخل الكنيسة الكاثوليكية ولكن هذه السلطة ليست لها نتائج في النظام القانوني المدني، أما مكانة الكرادلة فتأتي من السلطة الروحية والمعنوية التي يمنحهم إياها المشاركة في انتخاب الحبر الأعظم[١٦].

أما الجهة التي تمثل الكاثوليكية على الصعيد الوطني فهي مؤتمر أساقفة فرنسا التداولي، وهو الممثل المعترف به من قبل السلطات العامة فيما يخص التعامل مع المشكلات الخاصة بالجمعيات التابعة له، وللمؤتمر أمانة «سكرتارية» دائمة، وأمانة للتعليم الكاثوليكي، ومكتب إرشاد في الجيش، ولجان اجتماعية واقتصادية فضلًا عن مرافق خاصة تتعلق بالمهاجرين، وبالعلاقات مع الإسلام. ورئيس المجلس هو وحده المُخوّل للتحدث باسم كل الأساقفة بخصوص التوجهات التي تحددها الجمعية العامة التي تجتمع في نهاية شهر أكتوبر من كل عام، والمجلس يتمتع بالشخصية القانونية في إطار قانون ١٩٠٥م[١٧].

ب ـ أما الديانات البروتستانتية واليهودية فلم تُبدِ ممانعة على نحو ما أبدته الكاثوليكية، وعمدت مباشرة إلى تنظيم أمورها في إطار المادة (٤) من قانون ١٩٠٥م، والتي جرى نصها بأنه «خلال عام من إصدار هذا القانون، يجري تحويل الأملاك المنقولة والعقارية للأديرة، والمجالس الكهنوتية، والمجامع الدينية والهيئات الدينية العامة الأخرى، مع كل الأعباء والالتزامات المترتبة عليها والأوقاف المخصصة لها، بمبادرة من الممثلين الشرعيين لهذه الهيئات، إلى الجمعيات التي تتشكل وفقًا لأحكام المادة (١٩) بغرض ممارسة الشعائر الدينية في الدوائر السابقة الخاصة بهذه

(١٥) Alain Boyer, Ibid, p 233.
(١٦) Oeconomos, Ibid, p. 139-140.
(١٧) Alain Boyer, Ibid, p. 234.

المنشآت، وذلك مع الالتزام بالقواعد العامة لتنظيم الشعائر الدينية التي تطرح تلك الجمعيات على نفسها القيام بها». وتخضع هذه الجمعيات بدورها لقانون أول يوليو ١٩٠١م آنف الذكر. والمادة (١٩) من قانون ١٩٠٥م تنص على أن يكون: «العمل الحصري لهذه الجمعيات ممارسة الشعائر الدينية»، ولا يمكنها «بأي شكل من الأشكال أن تتلقى إعانات من الدولة، أو المقاطعات أو البلديات»[١٨].

والجهة التي تمثل البروتستانت عمومًا في فرنسا، وتتحدث باسمهم مع السلطات العامة هي فدرالية فرنسا البروتستانتية، وهي جمعية مؤسسة طبقًا لقانون ١٩٠١م تضم جمعيات دينية منظمة طبقًا لقانون ١٩٠٥م، الأمر الذي يعطيها قدر كبير من المرونة، ولكنه يحظر عليها الحصول على إمكانات مالية مهمة من خلال المساهمات الطوعية للكنائس الأعضاء، ولا تمتلك الفدرالية أموالًا خاصة بها، إلا أن المنضمين إليها من الجماعة البروتستانتية يزدادون بشكل مضطرد على نحو يسمح لها بتأكيد صفتها كممثل لهذه الديانة في مواجهة السلطات العامة[١٩].

ج ـ وتنتظم بقية الديانات (الأرثوذكسية، الإسلام، بعض المذاهب اليهودية، البوذية.. إلخ) في إطار الجمعيات المؤسسة طبقًا للقانون العام للجمعيات الصادر في أول يوليو ١٩٠١م، والذي يسمح بحرية التجمع لكل الأشخاص الذين تجمعهم أفكار أو أنشطة مشتركة في جمعيات لا تهدف إلى تحقيق الربح. ويمكن ـ طبقًا لهذا القانون ـ التصريح لأي من تلك الجمعيات بتلقي التبرعات إذا صدر مرسوم ينص على اعتبارها جمعية ذات نفع عام. على أن هذا القانون يضع في المادة (١٣) منه قيدًا إضافيًا على الجمعيات الدينية بالنص على أنه «لا يمكن تشكيل أية جمعية دينية دون ترخيص يصدر طبقًا للقانون الذي يحدد شروط عمل تلك الجمعيات». ومع التطورات التي شهدها المجتمع الفرنسي نحو العلمانية الإيجابية، جرى التخفف من ذلك القيد بحيث يمكن القول بأنه لم يعد يمثل عائقًا دون تشكل تلك الجمعيات سواء أفصحت عن صفتها تلك أم لم تفصح عنها. ويمكن للجمعيات المؤسسة طبقًا لهذا القانون أن تحصل على إعانات من الدولة أو الهيئات

---

(١٨) Alain Boyer, Ibid, p. 136.

(١٩) Ibid.

العامة إذا لم تكن أعمالها ذات طابع ديني صرف؛ أي إذا كانت تسعى إلى أهداف خيرية عامة أو ثقافية، مثل هيئات الإسعاف (الكاثوليكية في أغلب الأحيان والبروتستانتية أحيانًا). وتنتظم الجمعيات الإسلامية في ظل هذا القانون تحديدًا حيث يمكن لأي منها إذا كانت تدير مسجدًا[٢٠] (أي قاعة للصلاة) إلى جانب مطعم أو مدرسة لتعليم القرآن أن تطلب إعانات من المال العام لأنشطتها غير الدينية مع ملاحظة أن الجمعيات الإسلامية ـ بوجه عام ـ لا تحظى بكثير من المساعدات[٢١].

ويتجمع معظم المسيحيين الأورثوذكس تحت مظلة المؤتمر التداولي للأساقفة الأورثوذكس، ولكن مكونات هذا المؤتمر المختلفة تحتفظ باستقلالها ضمن كنائس مستقلة ذاتيًا. والأمر نفسه يقال عن الكنائس المونوفيزية (الأرمنية والقبطية) التي تمتلك تنظيمها الخاص.

أما الهيئة الدينية الممثلة لليهود الفرنسيين، فهي المجمع الديني المركزي الإسرائيلي لفرنسا والجزائر، الذي يختار حاخام فرنسا الأكبر، ويداخله اتجاهات مختلفة مع وجود بعض التجمعات اليهودية التي ترفض الاندراج تحت سلطته.

وهناك الكثير من الحركات اليهودية الأخرى غير الدينية في الغالب التي تدافع عن المصالح المادية والأخلاقية للطائفة على المستوى العلماني، ومعظمها تجمع في المجلس التمثيلي لمنظمات فرنسا اليهودية (RIF)، وبينه وبين المجمع الديني المركزي صراع على الاعتراف الرسمي برئاسة الطائفة[٢٢].

د ـ الرهبانيات (les congregations) لا يتضمن القانون الفرنسي تحديدًا لمدلول الرهبانية؛ لأن الهدف الرئيسي الذي كان يتغياه المشرع عام ١٩٠١م هو إبعاد الرهبانيات عن الأراضي الفرنسية، مفضلًا أن يتيح للسلطات مرونة في هذا الخصوص، ومن ثَمَّ كان للقضاء سلطة مرنة في تحديد ما يوصف

(٢٠) على الرغم من تعدد أماكن الصلاة في فرنسا فإن القليل منها فقط يعتبر مسجدًا طبقًا لمعيار يشمله أغلب الكتّاب وهو وجود مكان مستقل ذي مئذنة. أما ما عدا ذلك فيعتبر قاعة للصلاة ضمن مكان مخصص لأنشطة أخرى.

(٢١) Goulemont, ibid, p. 134.

(٢٢) Alain Boyer, Ibid p. 237

بالرهبانية. واستند القضاء على عدد من المعايير كوجود نذور وطقوس محددة ونظم داخلية معترف بها من السلطة الدينية. وقررت المادة (١٣) من قانون ١٩٠١م حظر كل رهبانية غير معترف بها بشكل قانوني. ودأب البرلمان على رفض كل طلبات الاعتراف بالرهبانيات. ولكن الموقف شهد تحولًا اعتبارًا من عام ١٩١٤م، حيث عادت إلى فرنسا رهبانيات لم يكن معترفًا بها قانونًا ولكنها لم تلاحق عمليًا. وبموجب قانون صدر في ٨ أبريل ١٩٤٢م ألغي جُرم «الرهبانية غير القانونية»، ولكن الرهبانيات غير المعترف بها لم تكن تتمتع بالشخصية القانونية.

وطلبت عدد من الرهبانيات الترخيص الذي استوجبه القانون وحصلت عليه اعتبارًا من ١٩٧١م. وفي عام ١٩٨٧م تم الاعتراف بالرهبانيات من جانب القانون العام، وأصبح وضعها يقارب وضع الجمعيات ذات النفع العام الخاضعة لوصاية الدولة[٢٣].

هـ ـ البدع: وفضلًا عن الأديان والجمعيات الدينية التي حظيت بالاعتراف القانوني بها في ظل وصاية الدولة ومساعدتها أحيانًا، عرفت فرنسا ـ بنظامها العلماني القائم على حرية الاعتقاد الديني والحياد تجاه الأديان وتحاشي تحديد ما هو دين معترف به ـ حركات دينية جديدة لا تلقى قبولًا من جانب القائمين على أمور الأديان الكبرى، وتنطوي ـ أحيانًا ـ على تهديد للنظام الاجتماعي وهو ما يُسمّى بالبدع. ومنذ السبعينات والثمانينات، عرف نمو البدع في فرنسا اتساعًا حقيقيًا حيث يعتنقها ما بين ١٥٠ ألف إلى ٢٠٠ ألف شخص.

وفي القانون الفرنسي من حق البدع، طبقًا للأصل الدستوري المنصوص عليه في قانون ١٩٠٥م في حرية الاعتقاد وعملًا بالقانون ١٩٠١م حول حرية تكوين الجمعيات، أن توجد وتنظّم نفسها في حمى الشرعية ضمن الحدود نفسها المقررة لكل أنواع الجمعيات: ألّا يكون للجمعية «غرض غير مشروع، متعارض مع القوانين، ومع الآداب العامة...» (المادة ٣ من قانون ١٩٠١م)، وعمومًا ألّا ينطوي نشاطها على إساءة إلى النظام العام[٢٤].

Gaudemet, Ibid., p. 140-141. (٢٣)

Gaudemet, Ibid., p. 143. (٢٤)

ورغم أن القانون الفرنسي لا يعطي تعريفًا للبدعة، ويتحاشى استخدام المصطلح على نحو يعطيه معنى محددًا، فقد سمت السلطات العامة والجمعيات الدينية وجمعيات الدفاع عن الأسرة والفرد إلى وضع معايير تتيح تحديد البدع التي تنطوي على خطورة اجتماعية وتسعى للتصدي لها. فالبدعة الخطيرة هي تلك التي يمارس فيها تلاعب ذهني منهجي، يفضي إلى استلاب الشخص، وتدمير الأسرة، بالتلازم مع احتيال فكري، وأخلاقي، ومالي أحيانًا.

ولأن المُشَرِّع لم يتصد لمعالجة هذه المسألة، فقد أصبح الأمر مجالًا للاجتهاد القضائي (مجلس الدولة عادة)، الذي يسعى للتمييز بين الديانة والبدعة متوخيًا ألا يسمح لهذه الأخيرة بالإفادة من نظام قانوني ومالي يسهل نموها.

وسعت جهات متعددة في الدولة إلى التّصدي للبدع، وفي هذا الإطار صدرت عدة تقارير رسمية منها: تقرير عام ١٩٨٢م يسمى تقرير تْيوازاري، وآخر للشرطة الوطنية في العام ١٩٨٤م، وتقريرين برلمانيين يحمل كل منهما اسم النائب الذي ترأس اللجنة المكلفة بصياغته: تقرير فيفيان (١٩٨٥م)، وتقرير جيست ـ غويار (١٩٩٦م)، وكلاهما بعنوان «البدع في فرنسا». إلى جانب ذلك أُقيمت هيئات متنوعة لمراقبة البدع: المرصد الوطني، ومكاتب في وزارات الشباب والرياضة والتربية الوطنية والعدل[٢٥].

وتتفق السلطات العامة والجمعيات الدينية على عدم التدخل التشريعي في هذا الموضوع مع الحرص على تطبيق دقيق للقانون العام على نشاطات البدع (قانون العقوبات، وقانون الضرائب، وقانون الصحة العامة، والقانون المدني...)[٢٦].

وعلى هذا يمكننا القول بأن كل الأديان الموجودة في فرنسا تتمتع بمساواة قانونية قائمة على الحرية الدينية والممارسة الحرة للشعائر، ولكن يمكن القول كذلك إن بعض الديانات تتمتع «بمساواة أكثر من غيرها»،

---

(٢٥) Ibid, p. 144.

(٢٦) Ibid, p. 145.

فالأديان القديمة تاريخيًا تعرف كيف تستفيد إلى أقصى الحدود من الإمكانيات التي يتيحها لها القانون. ويشترط للحصول على مساعدات من الدولة أن يكون لدى الجماعة الدينية بنية منظمة وتمثيل معترف به، وأن تعرف حقوقها القانونية وكيف تستفيد منها. وتستطيع الديانة الأقدم، والأقوى، والأفضل تنظيمًا أن تحصل على امتيازات أكثر في علاقاتها بالدولة، رغم أن هذه الأخيرة لا «تعترف» بها، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

فعلى الرغم من القاعدة العامة التي أرساها قانون ١٩٠٥م والتي تحظر على الجمعيات الدينية تلقي معونات مباشرة من المال العام، فقد عرفت الجمعيات الدينية من النوعين (أ) ـ (ب) المذكورة آنفًا كيف تستفيد من أشكالٍ متنوعة للمساعدات غير المباشرة. فمن ناحية سمح تعديل للقانون المذكور صدر في أبريل ١٩٠٨م، للجمعيات الدينية بالحصول على النفقات الضرورية لإصلاح المباني المخصصة للشعائر الدينية. ومن ناحية ثانية تلتزم الدولة ـ حاليًّا ـ بدفع رواتب رجال الدين الذين يؤدون خدمتهم في الأماكن التي لا يمكن للأفراد أن يخرجوا منها لممارسة شعائر دينهم (السجون والمستشفيات)، فيما يعتبر تطبيقًا لمبدأ «العلمانية الإيجابية» الذي يتعين على الدولة بموجبه أن تيسر للأفراد إمكانات ممارسة شعائر دينهم. ومن ناحية ثالثة تستفيد تلك الجمعيات من بعض نصوص التشريع الضريبي، فالمادة (٢٣٨ مكرر) من القانون العام للضرائب تجيز للمنشآت والأفراد أن يخصموا من وعاء الضريبة الهبات المقدمة للأعمال أو المؤسسات ذات النفع العام ضمن حدود معينة. ومدّ قرار اتخذه مجلس الدولة في ١٥ مايو ١٩٦٢م، سريان تلك القاعدة إلى الهبات المقدمة إلى جمعيات دينية أو لصيانة المباني المخصصة للعبادة، أو لبعض الأعمال ذات الطابع الخيري أو التربوي أو الاجتماعي أو العائلي. وشهد الوضع مزيدًا من التحسن مع صدور قانون ٢٣ يوليو ١٩٨٧م، المسمّى قانون رعاية الآداب والعلوم والفنون، والذي زاد من حد الإعفاءات الضريبية لصالح الجمعيات الدينية من جهة وأجاز سريانها على الهبات التي تستخدم لدفع رواتب العاملين في خدمة إقامة الشعائر الدينية[٢٧].

---

(٢٧) ibid.

ومن جهة رابعة، سمح قانون التصحيح المالي الصادر في ٢٩ يوليو ١٩٦١م (المادة ١١) للمقاطعات والبلديات ولوزير المالية بمنح كفالتها للقروض المقدمة إلى تلك الجمعيات لإنشاء مبانٍ جديدة مخصصة لإقامة الشعائر الدينية[٢٨].

وفي ذات الإطار، واعتبارًا من عام ١٩٣٠م أجيز للبلديات أن تعطي للجمعيات الدينية حق الحكر (baux emphyteotiques) على بعض الأراضي لإقامة المباني الدينية لمدة ٩٩ عامًا، مقابل إيجار رمزي (فرنك واحد في العام). ومن ثَمّ انتشر هذا الإجراء، الذي أُرسي بادئ ذي بدء لأجل بناء كنائس في منطقة باريس، في كافة أنحاء فرنسا[٢٩].

إن اللامساواة الواقعية في أوضاع الأديان ناجمة عن الظروف التي وُضع فيها قانون ١٩٠٥م الذي أراد تجاوز التوترات القائمة وتهدئة النفوس، وضمان انتقال مباني العبادة والأملاك الدينية إلى جمهور المؤمنين. وقد أصبحت مواد كثيرة في هذا القانون مهجورة في الواقع، ولا يتم تطبيقها. ومن جهة ثانية فإن العلمانية القانونية لم تعد تستند إلى مجرد أحكام قانون ١٩٠٥م بعد أن رضع النص عليها في صلب الدستور. والواقع من الأمر أن ذلك القانون ينصب بشكل أساسي على تنظيم وضع الكنائس، وهو يعطي ملكية المباني الدينية للبلديات، ولكنه يترك للمخصصة لهم هذه المباني حرية الإفادة المجانية منها.

لقد أدت هذه التطورات في موقف الدولة من الدين، وأشكال الدعم المختلفة التي تقدم للجمعيات الدينية، والتي أصبحت مكرسة قانونيًا وقضائيًا، إلى وضع المادة (٢) من قانون ١٩٠٥م موضع التساؤل. ويرى البعض أن الحل الوارد بها هو حل أسطوري. وأن الموقف الحالي في فرنسا قد تجاوز مضمون المادة (٢): «لا مساعدة.. لا اعتراف» وأن الدولة لا يمكن أن تكون لا مبالية تجاه الأديان، ويتعين عليها أن تنتهج سياسة عامة للاعتراف والتعامل، وأن تعيد النظر في قانون ١٩٠٥م؛ لأن هناك شبهات قوية تحيط بدستورية المادة (٢) من قانون ١٩٠٥م؛ لأنها تقيم نظامًا

---

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid.

ينطوي على التمييز[٣٠].

إضافة إلى ذلك فإن قانون ١٩٠٥م لم يتضمن تصورًا مسبقًا لحل الإشكاليات الناجمة عن المباني الدينية المستحدثة أو توقعًا للانتشار الواسع لديانات أخرى. وفي هذا الإطار ينظر كثير من المهتمين بتعزيز حرية الممارسة الدينية، ومنهم كثير من العلمانيين والمسيحيين، إلى وضع الإسلام، فيرون أن جزءًا كبيرًا من مشكلات المسلمين في فرنسا (أصحاب ثاني أكبر الديانات) يرجع إلى غياب هيئة تمثيلية عامة على الصعيد الوطني، ويمكن فهم ذلك على ضوء أن الدين الإسلامي لا يعترف بمؤسسة دينية بمعنى الكلمة، وليس لديه (ما عدا المذهب الشيعي) إكليروس حقيقي، بالإضافة إلى بحث بعض ممثلي الجماعات الإسلامية عن مشروعيتهم في الخارج، في حين أن لدى الفرنسيين حساسية تاريخية تجاه ذلك الأمر (فقد أخذ على الكنيسة الكاثوليكية زمنًا طويلًا أنها ليست غاليكانية بما فيه الكفاية وتطيع رئيسًا أجنبيًا هو البابا). وأوصى هؤلاء بأن تعتمد الجماعة الإسلامية الفرنسية على قواها الخاصة في تنظيم نفسها من خلال تشكيل مجلس إسلامي عام يعتمد على بنية مرنة من النموذج الكونفدرالي، وأن وصاية الدول الإسلامية على الإسلام في فرنسا هي نتيجة الغياب شبه الكلي لإعانة عامة تقدمها الدولة أو البلديات، ودعوا إلى إصلاح هذه اللامساواة الفعلية بدون الإخلال بمبدأ العلمانية[٣١].

وإدراكًا من مسلمي فرنسا لذلك، أسسوا عام ٢٠٠٣م «المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية» ليمثلهم لدى السلطات العامة ويشهد المجلس منذ تأسيسه تجاذبًا بين المسلمين من أصل جزائري الممثلين في «الاتحاد الوطني لمسجد باريس»، والمسلمين من أصل مغربي الممثلين في «الفيدرالية الوطنية لمسلمي فرنسا» التي شهدت مؤخرًا انشقاقًا في صفوفها أدى إلى اختفائها، وظهور «تجمع مسلمي فرنسا» محلها، وإلى جوارهما يوجد «اتحاد

---

(٣٠) جان ماري وهربتج (رئيس المحكمة الإدارية): «ما هي القيمة القانونية اليوم لمنع الدولة من الاعتراف بالدين وتمويله؟»، مقال في مجلة القانون العام، العدد (٦) لعام ٢٠٠٦م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م، ص١٦٤٣ وما بعدها، وكذلك: ميلان لورو (أستاذة بجامعة نانت) مجلة القانون العام، العدد (١) لعام ٢٠٠٧م (مجلة القانون العام)، ص٢٦٥ وما بعدها.

(٣١) Alain Boyer, ibid, p 237-238.

المنظمات الإسلامية الفرنسية» الذي يشار إلى ارتباطه بجماعة الإخوان المسلمين. وقد تولى رئاسة المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية منذ تأسيسه السيد دليل أبو بكر ممثل الاتحاد الوطني لمسجد باريس. وفي ٢٠٠٨/٦/٨م أجريت الانتخابات الثالثة لاختيار أعضاء المجالس الإقليمية البالغ عددها ٢٥ مجلسًا، وأعضاء المجالس الإدارية، والتي أعقبها اختيار أعضاء المجلس التنفيذي المكون من ٣٤ عضوًا، يختارون بدورهم رئيس المجلس. وتجري الانتخابات على أساس المساجد حيث شارك فيها ٤٩٠٠ مندوب يمثلون ١٠٣٥ مسجدًا ويتفاوت عدد المندوبين الممثلين لكل مجلس إقليمي تبعًا لاختلاف مساحته. وأهم المشكلات المطروحة على المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية هي العمل على إنشاء مساجد جديدة ولائقة في أماكن وجود المسلمين بالتفاهم مع السلطات المحلية، وإرساء الروابط التي تجمع بين مسلمي فرنسا بدلًا من تفريقهم وفقًا لأصولهم، وإعداد وتأهيل الأئمة من بين مسلمي فرنسا بدلًا من الاعتماد على الخارج[٣٢].

٦٣ ـ في تركيا: يدين حوالي ٩٩٪ من سكان تركيا البالغ عددهم نحو ٧٠ مليونًا بالإسلام وغالبيتهم العظمى سُنِّيين، والباقون من الشيعة والعلويين. أما غير المسلمين فيتوزعون بين عدة طوائف مسيحية (أورثوذكس أرمن، أورثوذكس سريان، . . .) واليهودية[٣٣].

ونظمت المادة (١٣٦) من دستور ١٩٨٢م إدارة الشؤون الدينية في الجمهورية التركية، فجرى نصها بأن: «رئاسة الشؤون الدينية، جزء من الإدارة العامة، تمارس واجباتها المنصوص عليها في قانونها الخاص، طبقًا لمبادئ العلمانية، متحررة من كل وجهات النظر والأفكار السياسية وهادفة إلى تحقيق تضامن الأمة ووحدتها»[٣٤].

وتتبع رئاسة الشؤون الدينية Diyanet Isleri Baskanligi رئاسة الوزراء وتتولى الإشراف على تنظيم الشؤون الدينية لكافة المسلمين في تركيا،

---

(٣٢) الحياة، ٢٠٠٨/٦/٩م.

(٣٣) Niazi Oktem: Relegion in Turkey, Brigham young university law review, January 1, 2002, p 375-376 (http //www.allbusiness.com/legal/932545.html.13-10-2007).

(٣٤) المصدر السابق ذكره لنصوص الدستور التركي.

ويشمل ذلك تعيين الأئمة، والمفتين، ودفع رواتبهم، وإدارة المساجد (أكثر من ٧٠ ألف مسجد)، وتتخذ كل القرارات المتعلقة بإدارة المساجد كما تحدد محتوى الخطب الدينية، ويتولى المفتون مهماتهم في دوائر محددة كالمدن والمراكز أو أية وحدات إدارية أخرى[٣٥]. وفي أواخر شهر أكتوبر ٢٠٠٤م أصدر رئيس الشئون الدينية د. علي باردك أوغلو تعليماته بتعيين ٣٠ من النساء كمفتيات أو مساعدات للمفتي في عدة محافظات تركية، بشرط أن يكنَّ من خريجات كليات الشريعة، ويجدن العربية ولغة أخرى، كما عين امرأة مساعدة له في رئاسة الشئون الدينية[٣٦]. وتحصل إدارة الشئون الدينية على مواردها الكبيرة من الميزانية العامة للدولة.

ويشار عادة إلى رئاسة الشئون الدينية باسم مختصر هو Diyanet، واللفظ له أصل في الفقه الإسلامي، فالفقهاء يفرقون بين ما يجب على المرء قضاءً؛ أي: الأفعال التي يمكن إلزامه بها بحكم قضائي، وما يجب عليه ديانة؛ أي: ما يجب أن يفعله تبرؤًا لدينه وذمته أمام الله. ويفسر القائمون على أمورها استعمال ذلك الاسم بدلًا من إدارة الشئون الدينية (dini isleri) بالتطورات التي طرأت على دور الدولة بالنسبة للعقيدة في تركيا المعاصرة. و«الديانة» تؤدي ما تبقى من دور الدولة في مجال العقيدة، بعد أن أصبح القضاء سلطة مستقلة من سلطات الدولة المدنية الحديثة، وأصبح تعليم الدعاة وإعدادهم يدخل في اختصاص وزارة التعليم، ومن ثَمَّ اقتصر دور هذه المؤسسة على تبصير المسلمين بشئون دينهم وإدارة المساجد. وهكذا تأسست «الديانة» كمؤسسة عامة، وأصبحت مسئولة عن إدارة الشئون الدينية في مجال الدين الإسلامي من حيث بيان وشرح العقيدة (الإفتاء) والممارسات والمبادئ الأخلاقية وإدارة المساجد[٣٧].

وفضلًا عن كون «الديانة» جزءًا من جهاز الدولة التركية الحديثة التي تفرض سيادتها على المجتمع ومؤسساته. فإن هذه الدولة، شأنها شأن الدول

---

(٣٥) Niazi Oktem, ibid.

(٣٦) جريدة القبس الكويتية، ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

(٣٧) Ali Bardakoglu: Religion and society, new perspectives from Turkey, a paper presented to conference on "Religion, State, and society in Turkey and Europe. Organized by Adenauer-stiftung and the Gothe Institute in Istanbul on 23-24 October 2003, later published in the Turkish Policy quarterly, spring 2004, pp 29-37 www.Diyanet.gov.tr. 23/9/2008.

الحديثة التي لم تتجذر العلمانية في نفوس مواطنيها ولم يرق الوعي العام فيها إلى إدراك أهمية الفصل بين الدين وإدارة الشأن العام، تعتبر الدين أحد الوسائل المهمة للحفاظ على النظام العام، وتعتبر دعم المؤسسات الدينية قيامًا بدورها في الاستجابة للحاجة العامة للخدمات الدينية. وهو ما سبق أن أدركه نابليون، ومن قبله نبي الدولة الحديثة ميكافيللي، كما سبق أن أشرنا لذلك كلٌ في موضعه. ويتأكد ذلك من خلال تعريف تلك المؤسسة ودورها بحسب مقالات رئيسها د. علي بلرداك أوغلو المنشورة على موقعها الرسمي على الشبكة العنكبوتية المشار إليه في الحاشية أدناه. حيث يحدد السمات الأساسية لهذه المؤسسة على النحو الآتي:

١ ـ الديانة مؤسسة عامة، فهي جزء من آلة الدولة وجهازها البيروقراطي. وقد كان توافق الديانة أو تعارضها مع الطبيعة العلمانية للدولة مجال نقاش بين فقهاء القانون. والرأي الراجح (والذي أيدته المحكمة الدستورية كما سنبين حالًا) أنها لا تتعارض مع الطبيعة العلمانية للدولة الحديثة؛ إذ الأمر في نظر الكاتب (الرسمي) يتوقف على فهم العلمانية كفصل بين الدين والدولة وليس كمحاولة للقضاء على الدين، وهو ما يتحقق من خلال مراعاة عدة اعتبارات أبرزها ألا يكون الدين، عاملًا مهيمنًا أو مؤثرًا في أمور الدولة مع ضمان الحماية الدستورية للحرية المطلقة في مجال الاعتقاد والحريات الدينية، وحظر استغلال الدين في العمل السياسي. وقيام الدولة بدورها في حماية الحقوق والحريات الدينية، بصفتها حاميه النظام العام وحقوق الأفراد.

ويضيف الكاتب أن الديانة ليست منظمة سُنِّية، بما أن لها طبيعة عامة تُمثِّل جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وهي لا تعمل على نشر التفسير السُّنِّي للإسلام، بل على نشر المعرفة العامة بأصول الإسلام، وأحكامه دون أن تفرض رأيها على أحد.

٢ ـ «الديانة» مؤسسة مستقلة، وهي تتمتع بالحرية التامة، في مناقشة موضوعات الفقه الإسلامي. وهي تخطط وتنفذ سياستها وممارستها بناء على القواعد الفقهية والتجربة المعاصرة. وتبذل كل عناية لانتقاء أفضل الآراء الفقهية من بين كل التفسيرات التاريخية المتاحة دون أي ضغط خارجي.

وهذا أحد وجوه فهم العلمانية في تركيا على أنها لا تعني استبعاد العقيدة من حياة المواطنين، بل تعني الفصل بين شئون العقيدة والدولة، بحيث تمارس كلٌ دورها في استقلال، بما يعنيه ذلك من استبعاد كل تدخل للدولة في تفسير العقيدة.

٣ - الديانة مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، فقد تم تأسيسها استجابة لاحتياجات الأغلبية الساحقة من السكان وهم من المسلمين، وهم في احتياج لتلقي المعرفة والإيضاحات فيما يتعلق بعقيدتهم وممارسة شعائرها وهي مؤسسة ديمقراطية لا تهدف إلى فرض نموذج اعتقادي على المواطنين[٣٨].

وقد حسمت المحكمة الدستورية النقاش الواسع بين فقهاء القانون حول تعارض وجود الديانة ضمن هيكل الدولة مع العلمانية. حيث انتهت إلى أن وجود «الديانة» ضمن التنظيم المؤسساتي للدولة لا يتناقض مع الطبيعة العلمانية لهذه الأخيرة، تأسيسًا على أن العلمانية هي إظهار الاحترام للعقائد الدينية من قِبل الدولة، وعدم تدخل الدين في شئون الدولة، وهذا لا يتطلب فصلًا مطلقًا بين الاثنين. فالعلمانية لا تفترض استقلالًا كاملًا بين المجالين الديني والسياسي بل هي نوع من العلاقة القائمة على الاحترام المتبادل والتوازن. وبكلمات أخرى فالعلمانية مقاربة تستبعد الهيمنة وتسمح بالاتصال والتضامن والتعاون من أجل تطوير المجتمع. وأسست المحكمة قضاءها على أن الدين لا يهيمن أو يسيطر على شئون الدولة. وعلى الحرية المطلقة، المكرسة دستوريًا، والتي لا تعترف بأي تمييز فيما يتعلق بالحياة الروحية للأفراد. إلى جانب النصوص الدستورية التي وضعت للحد من السلوك الديني الذي يتجاوز العالم الديني للأفراد إلى التأثير في الحياة الاجتماعية، حماية للنظام والصالح العام، والسلطات الإشرافية للدولة على الحقوق

---

(٣٨) Ali Bardakoglu: The state and Religion in modern Turkey, a paper presented to a conference held by the University of Chicago. The center for middle east studies. 13 April 2008، والكاتب هو رئيس الشئون الدينية، وهذا البحث والآخر المشار إليه على الصفحة التالية منشورين ضمن مجموعة أوراق بحثية (تسمة أعمال) وكلمات للكاتب المذكور على موقع الرئاسة على الشبكة العنكبوتية»:

The Presidency of Religious Affairs, The Republic of Turkey web library, Http://www.Diyanet.-gov.tr 23/09/2008.

والحريات الدينية بصفتها حارسًا للنظام العام والحقوق العامة(٣٩).

لقد أسس الحكم على الضمانات التي تقدمها الدولة للحريات الدينية، والرقابة التي تمارسها على المظاهر الدينية لكي تمنعها من اجتياح المجال السياسي، وعلى الموازنة بين المطالب الشعبية ذات البواعث الدينية للأفراد في مجال الحريات العامة من جهة واعتبارات حماية النظام العام من جهة أخرى(٤٠). وتأسيس الحكم وتعريفه للعلمانية يختلف عن التعريف المستقر في الفقه والقضاء الفرنسيين، ونرى أن الخلاف في مفهوم العلمانية راجع إلى الاختلاف في طبيعة الدولتين، فرنسا وتركيا من زاوية تجذّر الحريات العامة في فرنسا بما فيها حرية العقيدة والتزام الدولة عدم المساس بها، والدور الوصائي الذي تقوم به الدولة في تركيا على المجتمع، ومحافظتها، رغم العلمانية على بعض ملامح الدولة الاستبدادية فيما يخص الحريات العامة.

وبحسب الناطق باسمها، تقوم طبيعة رئاسة الشئون الدينية كمؤسسة عامة على طبيعة تنظيمها والخدمات الدينية التي تقدمها. وتعدُّ الخدمة ذات طبيعة عامة عندما تنظمها السلطة العامة، مع مراعاة التوازن بين المطالب والحريات كافة، وهو أمر يتوافق مع مقتضيات مبدأ العلمانية؛ لأن الطريقة التي تتعامل بها الدولة التركية العلمانية مع الدين - كما يقول الناطق باسم المؤسسة - لا تستهدف البحث عن مرجعية دينية أو الحصول على دعم المؤسسة الدينية، بل ضمان الحرية الدينية للأفراد وحرية تجمعاتهم الاختيارية في المجال العام، مع عدم تدخل الدولة في مضمون الخدمة أو محاولة تحديد محتوى الخطاب الديني؛ لأن قيام الدولة بتعريف الدين أو بتحديده يتناقض مع مبدأ العلمانية. ولما كانت أغلبية السكان في تركيا من المسلمين، فهم بحاجة إلى الوفاء باحتياجاتهم الدينية، وأن يمارسوا عقيدتهم بحرية مزوّدين بآراء أصيلة وحرة وهو أمر يتعين أن توليه الدولة ما يستحقه من الاهتمام.

وينظر إلى رئاسة الشئون الدينية باعتبارها مؤسسة ديمقراطية ومدنية، وليست مؤسسة هيراركية منفصلة عن الحياة الروحية الحقيقية أو مطالب

---

(٣٩) Ali Bardac oglu, Religion and society, ibid، وقد حاولت العثور على نص الحكم الدستوري المشار إليه على موقع المحكمة على الشبكة العنكبوتية http://www.anayasa.gov.tr ولم أوفق في ذلك.

(٤٠) ibid.

الجمهور، انطلاقًا من عدم ممارستها سلطة أو وصاية على الناس وعدم محاولتها فرض نمط عقيدي معين عليهم، وهو ما يعزوه الأمر المُسلم به من عدم وجود طبقة رجال دين في الإسلام (إكليروس) ولا رجال مقدسون أو مؤسسات مقدسة. وأن كل ما يملكه من يتصدون لهذا الأمر هو المعرفة العلمية المستمدة من التراث، والتي يتم تفسيرها طبقًا لاحتياجات العصر، وهذا شكل من «السلطة» الأخلاقية التي تفرض على «الديانة» أن تسلك مسلكًا متوازنًا بين المعرفة الدينية والحياة المدنية[٤١].

هذا على صعيد المؤسسة الدينية الرسمية، وهي - رغم نفي القائمين عليها - تنظيم أهل السُنَّة.

أما الطرق الصوفية brotherhoods فلا تتلقى دعمًا من الدولة، وتحصل على تمويلها من المنتمين إليها. ويتم اختيار قادتها «الشيوخ» بالتوافق العام بين أعضاء طرقهم، وظهر تقليد جديد مؤخرًا عندما عُيّن شيخ الطريقة النقشبندية ابنه خليفة له قبل وفاته. أما في الطائفة العلوية، فإن الشيوخ يشار إليهم باسم الآباء الكبار «grand fathers»، ويختارون من سلالة الإمام علي[٤٢].

أما الطوائف غير المسلمة والتي جرى الاعتراف بها في معاهدة لوزان (١٩٢٣م) فتشرف على شئونها وكالة حكومية خاصة هي الإدارة العامة للمؤسسات الوقفية Vakiflar Genel Mudurlugu. وتتعامل الإدارة المذكورة مع الجماعات الدينية غير الإسلامية المنظمة طبقًا للقانون. ويسمح القانون بانتظام تلك الجمعيات إما في شكل جمعية أو مؤسسة وقفية (Foundation). على أن الجمعيات يجب ألا تتضمن أغراضها القيام بأنشطة تدر ربحًا، ويمكنها تلقي الأموال من خلال الهبات فقط. وللمؤسسات الوقفية حرية أكبر في المجال المالي، فيمكنها الحصول على دخل من خلال المساهمة في الشركات. والحصول على التصريح بتأسيس مؤسسة وقفية يستغرق وقتًا أطول بشكل ملحوظ من الحصول على تصريح بتأسيس جمعية، بينما من الأسهل للجماعات الدينية أن تنتظم في شكل جمعية حيث يستغرق الأمر

---

(٤١) Ibid

(٤٢) Niazi Oktem, Ibid.

نحو ٣ شهور ولا يتطلب وجود رأسمال لها. ويتم تقديم الطلب إلى حاكم المنطقة. وتستطيع الجمعية أن تمارس عملها فورًا دون انتظار الموافقة. ولكن يعيبها جواز إغلاقها بقرار من حاكم المنطقة وقصور الحماية القانونية لها. والعمل تحت مظلة مؤسسة وقفية هو الطريق الوحيد للجماعات الدينية لاكتساب ملكية عقار، ولكن التصريح بها يتطلب موافقة من مجلس الوزراء، الأمر الذي يستغرق وقتًا طويلًا، وهي بالمقابل تتمتع بحماية قانونية أكبر؛ إذ لا يجوز إغلاقها إلا بحكم قضائي، ويستلزم القانون أن تكون إدارة المؤسسة الوقفية لمواطن تركي[٤٣].

ويتعين الحصول على موافقة الإدارة العامة للمؤسسات الوقفية على كل النشاطات المتعلقة بالكنائس والأديرة والكنس والمستشفيات والمدارس ودور الأيتام التابعة للجمعيات الدينية. وطبقًا لمعاهدة لوزان لا يجوز للأقليات الدينية اكتساب ملكيات جديدة لإنشاء مباني لممارسة الشعائر خلاف ما كان لهم قبل المعاهدة إلا بعد الحصول على إذن الإدارة، وبشرط إثبات وجود حاجة فعلية لذلك، (ويلاحظ أن مثل هذا الإذن لم يصدر منذ المعاهدة وحتى عام ٢٠٠٨م). وإذا لم تعد الأقلية الدينية قادرة لأي سبب من الأسباب على القيام بأمور ملكياتها القائمة فإنها تؤول إلى الدولة، وهو أمر أصبح يمثل مشكلة فعلية مع تناقص أعداد الأقليات الدينية. ويصرح للأقليات بترميم منشآتها بعد الحصول على تصريح بهذا من الإدارة المذكورة. كما يتعين الحصول على موافقة الإدارة المحلية الخاصة بحماية الثقافة والثروة القومية في حال إعادة البناء إذا كان المبنى ذا قيمة أثرية أو ثقافية، مما اتخذ أحيانًا وسيلة لممارسة نوع من الحظر؛ لأن تلك الإدارة يتعين عليها مكاتبة الحكومة المركزية إذا كان الأمر المطلوب ذا حساسية خاصة بالنسبة للرأي العام (على سبيل المثال أمضت الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية ثلاثين عامًا حتى حصلت عام ١٩٨٩م على ذلك الإذن).

وشهد الوضع مؤخرًا بعض التحسن، إذ يمكن حاليًا الحصول على ذلك الإذن دون تعقيدات بيروقراطية كبيرة. وعلى العموم لا تبذل الحكومة التركية

---

(٤٣) وزارة الخارجية الأمريكية، تقرير الحريات الدينية في العالم لعام ٢٠٠٨م تركيا، على الموقع الآتي:

20/10/2008 http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108476.htm.

جهدًا كبيرًا لمنع الأنشطة الدينية سيما في مجال النشر، وإن كانت الأنشطة التبشيرية لا تقابل بترحاب، سواء من جانب الدولة أو من جانب المسلمين المحافظين، وعلى سبيل المثال وجهت انتقادات من جانب بعض الصحف والجهات الحكومية إلى المساعدات الإنسانية التي قدمها إرساليات مسيحية لسكان المدن التي تعرضت للتدمير في زلزال عام ١٩٩٩. وفيما لا يواجه مسيحيو إسطنبول ـ حيث تعيش أغلب الأقلية المسيحية ـ مشكلات في أنشطتهم الدينية، فإن بعض الكنائس التي حاولت تعليم لغاتها الأصيلة ـ السريانية، والآرامية ـ في مناطق جنوب الأناضول لم يصرح لها بهذا «لحساسية الموضوع»[(٤٤)].

ولا تحصل الهيئات الدينية لغير المسلمين على دعم مالي من الدولة، ويتعين على أتباع تلك الديانات تمويل نشاطاتهم الدينية من مواردهم الخاصة، بما في ذلك رواتب رجال الدين.

ويسمح لهم باتباع القانون الكنسي الخاص بطائفتهم، وبتحديد البنية الداخلية لجماعاتهم وقيادتها[(٤٥)].

المطلب الثاني

إيـران

إسباغ الطابع الديني على مؤسسات الدولة

٦٤ ـ انعكس الطابع الديني للدولة والدستور الإيرانيين على كافة مؤسسات الدولة، في رئاسة الجمهورية، والبرلمان، والقضاء.

وتبعًا لنص المادة (١٢) «غير القابل للتغيير إلى الأبد»، على أن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنى عشري، ونص المادة (٤) التي تسود ـ على الإطلاق ـ كافة مواد الدستور والقوانين والمقررات الأخرى، على أن تكون كافة القوانين والقرارات في كافة المجالات قائمة على أساس الموازين الإسلامية، فقد كان طبعيًا أن تكون

---

(٤٤) Ibid

(٤٥) Ibid

ولاية الأمر ـ طبقًا للمادة الخامسة ـ في غيبة الإمام المهدي، للفقيه العادل التقي، العارف بالعصر، الشجاع، المدير والمدبر، الذي تختاره الجماهير وتقبل قيادته، وفي حالة عدم إحراز أي فقيه لهذه المكانة من خلال الاختيار الجماهيري، تكون القيادة لمجلس القيادة المكون من الفقهاء جامعي الشرائط طبقًا للمادة (١٠٧). كما كان منطقيًا أن تنص المادة (١١٥) على أن ينتخب رئيس الجمهورية من بين رجال الدين والسياسة، وأن يكون إيراني الأصل، ويحمل الجنسية الإيرانية، مديرًا، مدبرًا، ذا ماضٍ مشرق، تتوفر فيه الأمانة والتقوى، مؤمنًا ومعتقدًا بمبادئ الجمهورية الإسلامية والمذهب الرسمي للدولة، وتنص المادة (٧٢) على أن مجلس الشورى لا يستطيع أن يسن قوانين منافية لقواعد الدين الرسمي للدولة أو الدستور، وطبقًا لنص المادة (٩٦) يختص مجلس صيانة الدستور ـ ونصف أعضائه من الفقهاء ـ بمراقبة هذا الالتزام. ويشيع هذا الطابع الأيديولوجي المتشدد في نصوص الدستور، فضلًا عن مقدمته وقد سبق لنا إيراد أبرز ما فيها. وكذا في قوانين الدولة التي سنعرض لكثير منها فيما يلي من البحث[٤٦].

ولا يقتصر أثر الدين في النظام الدستوري الإيراني على النصوص التي أشرنا لها، ولا على الشروط اللازمة لتولي الوظائف العامة، فقد نشأت مجموعة من المؤسسات المترابطة التي تعمل على الحفاظ على هذه الدولة التي تمثل العقيدة الدينية الملاط الذي يجمع وحداتها، ويضم بعضها إلى بعض، وتعدى الأمر الكاريزما الشخصية للخميني والمشاعر الدينية للجماهير؛ لتتحول الفكرة الدينية للحكومة الإسلامية إلى إطار دستوري يضم سلسلة من المؤسسات التي تدير الحكم في الجمهورية الإسلامية.

ويأتي مرشد الجمهورية أو «الولي الفقيه» على رأس هذه المؤسسات. وعلى الرغم من نصوص الدستور التي منحته الصلاحيات للتدخل في القضايا الأساسية واعتماد انتخاب الرئيس واختيار العديد من مسئولي المؤسسات الفاعلة على الصعيدين السياسي والشعبي، والجهاز الكبير الذي يديره والمتمثل بوكلائه وممثليه في كل المؤسسات والدعم الذي يحظى به من الحوزات الدينية والقوى العسكرية والأمنية، والتي تُشَكِّل شبكة متكاملة من

---

(٤٦) المصدرين السابقين لنصوص الدستور الإيراني.

المصالح والقوى والتي تعتبر نفسها المدافعة الأساسية عن النظام، فإنه لا يدير الدولة بشكل دكتاتوري، بل عبر سلسلة من المؤسسات والإدارات المكرسة دستوريًا شأنها شأن صلاحياته. ومعنى ذلك وجود نموذج لإدارة الحكم يجمع بين الدين والدستور، بحيث تحولت النظرية الدينية إلى قواعد دستورية تنظم إدارة شئون البلاد. والمرشد نفسه يتم انتخابه عبر «مجلس الخبراء» الذي يضم مجتهدين يتم انتخابهم من الشعب وينبغي تجديد الثقة بهم كل عدة سنوات.

وتأتي مؤسسة «الحرس الثوري» في المرتبة الثانية من مواقع القوة في إيران، وهي تضم مئات الآلاف من العناصر، إضافة لإشرافها على ما يسمى جهاز «التعبئة العامة» (الباسيج) والذي يضم ملايين العناصر. ولم يكتف الحرس بدوره الأمني والعسكري بل تخطاه إلى مجالات الإعمار والاقتصاد والثقافة والإعلام، كما أن ضباطه وكوادره تغلغلوا في مؤسسات الحكم المختلفة.

وتشكل المؤســـسة الدينية القوة الثالثة من حيث التأثير والانتشار، وهي تضم حوالي خمسمائة ألف شخص بين عالم دين وطالب ومرجع ومجتهد، ولديها إمكانيات مالية ضخمة وإن كانت غير موحدة التوجه والرؤية، ولكن غالبية المنتمين إليها يعتبرون أن استمرار النظام الإسلامي يحفظ دورهم ومصالحهم. ولم يكتف علماء الدين والطلبة بالدور التقليدي على صعيد الوعظ والإرشاد وتدريس الفقه والأصول، بل تحولوا إلى قيادات سياسية وكوادر إدارية وأصحاب مصالح اقتصادية ومؤســـسات متعددة الأهداف(٤٧).

لقد انتقلت الثورة الإيرانية ـ شأنها شأن كل ثورة أخرى ـ من المرحلة الثورية المميزة بالتغيرات العنيفة والقيادات الكاريزمية إلى مرحلة صياغة النظام، والتحول إلى القيادات «العادية» والاعتماد على الروتين (طبقًا لنظرية ماكس فيبر في تعاقب أنماط السلطة)، وصمدت قياداتها بعد وفاة الخميني، وانتهاء الحرب مع العراق ـ التي ضمنت وحدة الأمة خلف قياداتها ـ إلى أساليب عدة لضمان استمرار التفاف الجماهير حولها ووضعها في حالة تعبئة

(٤٧) قاسم قصير: إيران تحكمها مؤسسات يقف على رأسها المرشد ويليه الحرس الثوري ثم الحوزات الدينية. مقال في جريدة الحياة، ٦/ ٣/ ٢٠٠٩م.

ثورية مستمرة. ومن بين تلك الأساليب الإبقاء على نوع من التعددية المحكومة من أعلى وتسعير العداء ضد الإمبريالية الأميركية «الطاغوت». لقد حرصت الثورة على الجمع بين أمرين هما: الهوية الإسلامية للثورة، ومشروعها من جانب، والحداثة السياسية في تمثيل المجتمع عبر نظام يعتمد الانتخابات تحت سقف الهوية الإسلامية من جانب آخر. واعتمدت ثنائية مؤسسية يتمايز فيها موقع السيادة والاستمرارية المتمثل في مؤسسة الولي الفقيه عن موقع السياسة والتغير المتمثل في رئاسة الجمهورية والبرلمان، وأفلحت هذه الصيغة في ضمان توازن النظام وأضفت عليه التماسك مع الحيوية والمرونة لما يزيد على عقدين من الزمان، وكانت اليد العليا فيها لمؤسسة السيادة بمحتواها الإسلامي الشيعي الوطني الإيراني، التي تفرض سقفًا محددًا سلفًا للتداول والتجدد عبر مرشحات مؤسسية ودستورية عديدة.

على أن هذا التوازن لم يكن له أن يستمر إلى الأبد. وقد أظهرت الانتخابات الرئاسية الأخيرة (١٦ يونيو ٢٠٠٩م) وما صاحبها من احتجاجات واسعة وتشكيك في نتائجها وفي نزاهة العملية الانتخابية تعذر الجمع بين إرادة الشعب ومشيئة الولي الفقيه، وبين الديموقراطية وسلطة المؤسسة الدينية. ويبدو أن إيران تمر بمرحلة إعادة نظر في ذلك النظام الخاص جدًا الذي أفرزته الثورة. ومما يسترعي النظر أن رجال الدين تجنبوا - في هذه الأزمة الأخيرة - هذا المتدرجين منهم في نشاطات الحكم والعمل السياسي - التعليق على الأحداث أو تأييد أي من الفريقين (المرشد والرئيس نجاد من جهة والإصلاحيين من جهة أخرى). ونالت العيوب التي شابت الانتخابات - والتي لا يستطيع أحد الجزم على وجه الدقة بمدى صحتها أو تزويرها - من ادعاء المؤسسة بالنقاء الأخلاقي الذي قامت عليه، ومن الأساس الدستوري الثيوقراطي للنظام، كما نالت ممارسة العنف ضد الجمهور من ركائز شرعية المؤسسة الحاكمة، وظهر جليًا أن ولاية الفقيه ينتقل ارتكازها من المؤسسات الدستورية إلى أجهزة الأمن والقمع وأن المرشد قد أصبح طرفًا في النزاع بدلًا من أن يكون حكمًا بين السلطات ومستودعًا للحكمة والرشاد وسوف يسفر المستقبل عن مآل هذه التجربة(١٨).

(١٨) من أجل تناول أكثر تفصيلًا للأحداث ودلالتها، نشير إلى المقالات التالية في جريدة الحياة ـ

المطلب الثالث

دور الدين في مؤسسات الدولة المصرية

عرفَتْ مصر - منذ الفتح الإسلامي - نوعًا من التقسيم الضمني للسلطة بين رجال السيف ورجال القلم، أو بين العسكر وفقهاء الشريعة، وبينما اختص الأولون بفرض النظام في الداخل والزود عن الأرض وسكانها في مواجهة الخارج، اختص الآخِرون بشئون الدين والقضاء. ومع الأخذ بنموذج الدولة الحديثة التي لا تعترف على إقليمها بمجالات خارج نطاق سلطتها عقب تولي محمد علي السلطة في مصر، مدت الدولة نفوذها إلى تلك المجالات المحجوزة تقليديًّا للشرع.

وعلى خلاف الدول التي أخذت بالعلمانية الصريحة والتي سعت إلى إلغاء وجود الدين في مؤسسات الدولة، مع تنظيم الحياة الدينية، وعلى خلاف الدولة الإسلامية الإيرانية التي سعت إلى إقامة ثيوقراطية دستورية حديثة، فقد عملت الدولة المصرية - في الوقت الذي أقامت فيه مؤسسات الدولة الحديثة ومدت سيطرتها إلى المجالات المحجوزة تقليديًّا للدين - على احتواء المؤسسات الدينية في بنيتها الذاتية، في عملية مزدوجة، تبادلت فيها الدولة و«المؤسسة» الدينية التأثير والتأثر.

٦٥ - قبل أن نتناول انعكاس التحديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين في تركيب مؤسسات الدولة نحاول أولًا معرفة ما يتعين على الدولة، وفقًا لنصوص الدستور، القيام به من واجبات تجاه الدين الرسمي للدولة. ومن ذلك بعض نصوص الباب الثاني من الدستور المعنوّن «المقومات الأساسية للمجتمع»، فتنص المادة (٩) على أنّ: الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنية». وتنص المادة (١١) على أن: «تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية

---

* وضاح شرارا ٢٥/٦/٢٠٠٩م، فالح عبد الجبار ٢٨/٦/٢٠٠٩م، ياسين الحاج صالح ٢٨/٦/٢٠٠٩م، غسان سلامة (صحوث) ٢٨/٦/٢٠٠٩م، وضاح شرارة ٢/٧/٢٠٠٩م، وانظر: مصطفى اللباد: حدائق الأحزان، مرجع سابق، ص٢٤٢، ٢٤٣ حيث يرصد بطور ما حدث قبل وقوعه.

والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية». وتنص المادة (١٢) على التزام المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها... «وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدينية والقيم الخلقية والوطنية... وتلتزم الدولة باتباع هذه المبادئ والتمكين لها». والمادة (١٩) «التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام».

وإلى جانب تلك المواد التي تشير أحيانًا إلى التزامات الدولة تجاه «الدين» على إطلاقه دون تحديد، وإلى دين الدولة أحيانًا أخرى، مثل نص المادة الثانية التي تجعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع ونص المادة التاسعة التي تفرض على مساواة المرأة بالرجل حدودًا مستمدة من قواعد الشريعة الإسلامية، والتي جاءت صياغتها متسمة بقدر من العمومية بما يجعلها أقرب إلى «الأهداف السامية» الملقاة حينًا على عاتق الدولة وحينًا على عاتق «المجتمع»، تضمن الدستور موادًا تتسق مع طبيعة الدولة الحديثة المحايدة تجاه الدين. ومن ذلك نص المادة (٤٠) من الباب الثالث (الحريات والحقوق والواجبات العامة) والذي جرى بأن: «المواطنون لدى القانون سواء» وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة. ونص المادة (٤٦) من ذات الباب والذي جرى بأن: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية». ونص المادة (٤٧) على أن: «حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون...».

وأضيف إلى تلك النصوص (التي تشير إلى الموقف الدستوري الوسطي أو التوفيقي بين الطبيعة العلمانية للدولة المصرية الحديثة وسعيها للحفاظ على إرثها التاريخي ودورها فيما يخص الدين) تعديل نص المادة الأولى في استفتاء ٢٦/٣/٢٠٠٧م بحيث يكون نظام الدولة قائمًا على «المواطنة» للتأكيد على حداثة الدولة وحرصها على المساواة بين مواطنيها بصرف النظر عن أديانهم.

وفي هذا السياق قضت المحكمة الدستورية العليا في حكمها الصادر في القضية رقم (٨) لسنة (١٧) قضائية دستورية المحالة من محكمة القضاء

الإداري بحكمها الصادر في الدعوى رقم (٢١) لسنة (٤٩) قضائية بأنه: «ولا يجوز كذلك في المفهوم الحق لحرية العقيدة أن يكون صونها لمن يمارسونها إضرارًا بغيرها، ولا أن تيسر الدولة ـ سرًّا أو علانية ـ الانضمام إلى عقيدة ترعاها إرهاقًا لآخرين من الدخول في سواها، ولا أن يكون تدخلها بالجزاء عقابًا لمن يلوذون بعقيدة لا تصطفيها. وليس لها بوجه خاص إذكاء الصراع بين الأديان تمييزًا لبعضها على البعض»[٤٩].

والمستفاد من جماع النصوص المتقدمة أنه لا سلطان للدولة على عقائد المواطنين، وهو مبدأ يتفق مع أصول الدولة الحديثة، كما يتفق مع الأصول المقررة في الإسلام والتي مناطها حرية الإنسان في أن يؤمن أو لا يؤمن وحسابه على الله، والتفرقة بين الإيمان والإسلام، تمييزًا بين ما يكمن في الضمائر ولا يمكن الوصول إليه وما يظهر للعيان ويمكن ضبطه اجتماعيًا[٥٠]. استنادًا إلى النص القرآني الصريح: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾﴾ [الكهف: ٢٩].

وإعمالًا لمبدأ المساواة بين المواطنين (وهو مبدأ أساسي في الدساتير الحديثة، بل هو المبدأ الأساسي في الدول الحديثة ودساتيرها)، والذي أخذ به الدستور المصري فلا تمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات العامة بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة. وإضافة العقيدة إلى الدين في النص الدستوري تعني ـ في رأينا ـ أن اعتناق الإنسان دينًا أو عدم اعتناقه دينًا من الأديان لا يخل بحقه في المساواة، وهو الأمر الذي يؤكده نص المادة (٤٦) على أن تكفل الدولة حرية العقيدة، وهو ما نفهمه على أنه حرية أن يعتقد الإنسان في الدين أو لا يعتقد. على أن الدولة تلتزم ـ بحسب النص ـ بحماية هذه الحريّة طالما ظلت العقيدة طيّ ضمير صاحبها، أما

---

(٤٩) حكم المحكمة الدستورية في القضية رقم (٨) لسنة ١٧ قضائية بجلسة ١٨/ ٤/ ١٩٩٦م، موقع المحكمة الدستورية على الشبكة

www.hccourt.gov.eg/[illegible] 17/8/2009.

(٥٠) انظر: ما سبق من هذا البحث ص٥٨ ـ ٥٩.

التعبير عنها بمظاهر خارجية، بما في ذلك إقامة الشعائر أو المساواة في بعض الحقوق الخاصة أو العامة فشأن آخر تكفله الدولة للأديان المعترف بها دون سواها، من منطلق الحفاظ على النظام العام والآداب العامة. وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل في الباب الثاني عند حديثنا عن أثر النص الدستوري على دين للدولة في مجال حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر. أما أثر ذلك النص في مجال مؤسسات الدولة المصرية فنتناوله في أربعة فروع متتالية تعرض لإعادة تنظيم الدولة المصرية الحديثة لأربعة مؤسسات مهمة ارتبطت، منذ تحول مصر إلى الإسلام، بالدين الإسلامي، وهي القضاء، والفتوى، والأوقاف، والأزهر.

الفرع الأول

من المحاكم الشرعية والملّية إلى القضاء المدني

٦٦ ـ في الفترة الأولى من الحكم العربي الإسلامي لمصر كان أمر الفصل في المنازعات بين العرب الفاتحين منوطًا بقاضٍ منهم يتخذ من منزله في مرحلة أولى، ثم من مسجد عمرو بن العاص عقب ذلك، مقرًا له. فإن فرغ من أقضية المسلمين جلس على باب المسجد ليفصل في خصومات من يرغب من أهل الكتاب في الاحتكام إليه، عملًا بقوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٥][٥١]. وظل الاختصاص الأصيل بالفصل في خصومات المصريين لقضاة من المصريين القبط، وقام عمرو بن العاص بتعيين قاضٍ قبطي لكل وحدة إدارية كان يُطبق عليها القانون القبطي. ذلك أن العرب الفاتحين لم يساكنوا ـ في البدء ـ المصريين المدن والقرى القديمة، وإنما كانوا ينشئون مدنًا جديدة يقيمون فيها. وعندما تولى معاوية بن أبي سفيان الخلافة قرر ألا ينفرد القاضي الذمي بالفصل في الخصومات المتعلقة بالمعاملات بين الذميين، فأضاف إلى جانبه قاضٍ عربي مسلم، واقتصر اختصاص القاضي الذمي على الفصل فيما

---

(٥١) سيدة إسماعيل كاشف: مصر في فجر الإسلام، مرجع سابق، ص١٠٨.

أصبح يعرف فيما بعد بمنازعات الأحوال الشخصية[٥٢]. وأصبحت تلك هي القاعدة فيما أعقب ذلك من مراحل تطور الحكم الإسلامي لمصر. فإذا رضي جميع أطراف النزاع من الذميين بحكم زعماء طوائفهم فيما يتزع بينهم من خلاف فهم وشأنهم، وإن لجأوا إلى القاضي المسلم حكم بينهم عملاً بنص الآية الكريمة المشار إليها آنفًا.

وكان كل قاضٍ يقضي بحسب فقه مذهبه الديني، حتى دخل الفاطميون مصر فاتبعوا سياسة متدرجة لفرض مذهبهم في القضاء. فأبقى جوهر القائد أبا الطاهر المصري السُّنّي في منصبه كقاضٍ للقضاة لدى دخوله مصر. ثم ألزم المعز لدين الله القاضي أن يصدر أحكامه وفقًا للمذهب الشيعي. ثم أشرك معه قاضيًا مغربيًا وأسند إليه النظر في مظالم المغاربة. ثم توسع اختصاص ذلك الأخير فأصبح ينظر في القضايا المشتركة بين المغاربة والمصريين، وامتد نفوذه حتى أصبح ينظر في قضايا المصريين أنفسهم، وأصبح يطلق عليه لقب قاضي مصر والإسكندرية. وفي أواخر العهد الفاطمي تخلى الفاطميون عن ذلك النهج[٥٣].

ولما آل حكم مصر إلى صلاح الدين الأيوبي صرف جميع قضاة الشيعة، وعيّن بدلاً منهم قضاة شافعيين[٥٤] فضلاً عن تعيين قاضي القضاة من المذهب الشافعي. وأنشأ مدرستين للفقه السُّنّي: الناصرية لمذهب الشافعي والقمحية لمذهب مالك وأضاف خلفاؤه فيما بعد ثلاثة مدارس أخرى منها (الصالحية) التي بناها الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٣٩هـ/١٢٤١م؛ لتدريس الفقه على المذاهب الأربعة[٥٥].

واحتل علماء الشرع عامة والقضاة خاصة مقامًا مرموقًا في الدولة المملوكية، فقد فرضت سيطرة المماليك كطبقة عسكرية غريبة عن المجتمع ولا تتحدث اللغة العربية التحالف مع طرف أهلي - مدني - في قيادة

---

(٥٢) د. محمد نور فرحات، د. محمد جمال عيسى، تاريخ القانون المصري، دون ناشر، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م، ص٢٦٢.

(٥٣) حسن إبراهيم حسن، د. علي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، الطبعة الرابعة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٢٨٨، فرحات وعيسى، المرجع السابق، ص٢٩٩.

(٥٤) حسن وعلي إبراهيم، المرجع السابق، ص٢٩٠.

(٥٥) المرجع السابق

المجتمع، وكان العلماء هم الفئة المؤهلة لهذا الدور[٥٦].

ورغم أن المماليك كانوا يعتنقون المذهب الحنفي شأن غيرهم من الأتراك، فقد ظل القاضي الشافعي يشغل المكانة الأسمى بين زملائه، يليه الحنفي فالمالكي فالحنبلي. نظرًا لانتشار المذهب في مصر والشام من جهة، وتوافق المذهب الشافعي (بتوسيعه اختصاص القاضي فيما يخص الأحباس والولاية على الأيتام) مع توجهات الدولة المملوكية من جهة أخرى[٥٧].

وفي عام ٦٦٣هـ - ١٢٦٥م أجاز الظاهر بيبرس لقضاة المذاهب الأربعة أن يعينوا نوابًا عنهم بأنحاء الديار المصرية (وكانت سلطة قضاة المذاهب - عدا الشافعي - قاصرة على تعيين نواب لهم في نظر الدعاوى في العاصمة، أما خارج العاصمة فكان هذا الحق مقصورًا على قاضي القضاة الشافعي فقط) مع تفويض القاضي الشافعي بالنظر في ديوان الأحباس (الأوقاف) وأموال الأيتام[٥٨].

عندما حكم العثمانيون مصر، اتبعوا خطة متدرجة «لعثمنة» القضاء المصري، سواء من حيث فرض مذهبهم «الحنفي» كمذهب وحيد تستقى منه الأحكام، أو من حيث تنظيم القضاء كجهاز من أجهزة الدولة. فأعاد السلطان سليم عند فتحه مصر تعيين قضاة المذاهب الأربعة في مناصبهم واكتفى بأن عين في المدرسة الصالحية قاضيًا من قبله سماه «قاضي العرب» كان بمثابة الرقيب على قضاة مصر[٥٩]. وفي ربيع الأول من عام ٩٢٤هـ/ ١٥١٨م حيث الدولة العثمانية «محضرًا» اتخذ مقرًا له على باب المدرسة الصالحية - المتخذة مقرًا لقضاة المذاهب والمسماة «قلعة العلماء» - ومعه أعوانه من جند الانكشارية، وفرض على القضاة ألا يقضوا أمرًا حتى يعرض عليه، بزعم أن اختصاصه يشمل مراعاة تطبيق الأصول الشرعية في الأحكام، فضلًا عن اختصاصاته بتنفيذ العقوبات. وكان المدعي والمدعى عليه يعرضان

---

(٥٦) خالد زيادة: كاتب السلطان، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١م، ص٣٥، ٣٦.

(٥٧) المرجع السابق، ص١٦، ١٧.

(٥٨) حسن إبراهيم حسن وآخر: النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٩٠، ٢٩١؛ د. محمد جمال عيسى، المرجع السابق، ص١٥١.

(٥٩) د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

قضيتهما عليه قبل إحالتها للقاضي، وكان يستعين على فهمهم بترجمان؛ إذ كان لا يعرف العربية[٦٠].

وفي جمادى الآخرة ٩٢٨هـ ـ مايو ١٥٢٢م عين «القسام» العثماني الذي عهد إليه بتقسيم التركات، وتحصيل خُمس كل تركة لبيت المال، وبإبرام جميع عقود الزواج، منتزعًا بذلك جزءًا مهمًّا من اختصاصات قضاة المذاهب، وأعيد تنظيم القضاء في مصر بشكل كامل، فأقيل قضاة المذاهب الأربعة من مناصبهم. ووضع «قاضي العسكر» على رأس السلطة القضائية في مصر ونيط به التصرف في الأحكام على المذاهب الأربعة. وتم تعيين أربعة نواب له، نائب من كل مذهب، لمعاونته في عمله، وثمانية شهود، بواقع شاهدين لكل نائب، واتخذت المدرسة الصالحية مقرًّا لقاضي العسكر ونوابه. وأصبح القضاء المصري هيئة تابعة لهيئة القضاء العثماني في إسطنبول[٦١].

وأسفر تطور التنظيم القضائي في مصر العثمانية عن ظهور بنيان قضائي متدرج، قائم على المحاكم التي بدأ إطلاق هذا الاسم عليها في ذلك العصر، وأصبح لها سجلات منتظمة، واختصاصات مكانية محددة تطابق في بعض المناطق مع التقسيم الإداري، وتختلف معه في بعضها الآخر[٦٢]. وأسند إلى القضاة اختصاصات إدارية بجانب أعمالهم ومنها: الإشراف على المؤسسات الدينية كالمساجد والمقامات والزوايا، والكتاتيب والمساجد الكبرى المتخذة دورًا للعلم ومنها الجامع الأزهر. وشمل ذلك تجديد مبانيها وصيانتها وتعيين موظفيها ومراقبتهم، وكان ذلك تابعًا لإشرافهم على الأوقاف التي ينفق منها على تلك المؤسسات ودور العلم. ومنها الإشراف على الطوائف الحرفية، وتعيين مشايخها وعزلهم، وتعيين الأمناء على الغلال والوزانين والجراحين وسواهم والإشراف عليهم[٦٣]. كما أسند إلى قضاة الأقاليم الإشراف على أعمال الزراعة والري، وإلى قضاة الثغور الإشراف

(٦٠) عبد الرحيم عبد الرحمن، المرجع السابق، ص٣٢٢، وكذلك: عبد الرزاق إبراهيم عيسى: تاريخ القضاء في مصر العثمانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٨٤.

(٦١) عبد الرحيم عبد الرحمن، المرجع السابق، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩، وعبد الرزاق عيسى، المرجع السابق، ص٨٤.

(٦٢) د. محمد نور فرحات، المرجع السابق، ص٣٧٤ ـ ٣٧٧.

(٦٣) عبد الرزاق عيسى، المرجع السابق، ص١٢٨ ـ ١٩٠.

على الجمارك[٦٤].

وشهد تنظيم المحاكم تطورًا جديدًا مع الحملة الفرنسية، فأمر نابليون في ١٠ سبتمبر ١٧٩٨م بإنشاء محاكم جديدة تسمى «المحاكم التجارية» وتختص بالفصل في المنازعات التجارية، يُختار أعضاؤها من التجار على اختلاف جنسياتهم، ويعينون لمدة ثلاث سنوات. وتكونت محكمة القاهرة من اثني عشر تاجرًا ستة من المسلمين وستة من الأقباط. كما تقرر أن يكون قاضي القضاة مصريًا وليس عثمانيًا.

ووسع مينو من اختصاصات الديوان ـ الذي أنشأه نابليون ضمن سعيه لتحديث بنية الدولة المصرية ـ فأصبح له حق ترشيح القضاة لمناصبهم واقتراح عزلهم، إضافة لاعتباره مجلس استشاري للحكومة في الشئون المدنية والدينية[٦٥]. كما أصبح بمثابة هيئة استئنافية لها حق نقض الأحكام التي يتبين مخالفتها للأحكام الشرعية. وكان يشترط لقبول التظلم (الاستئناف) في حكم القاضي أن ترفق به فتوى من مفتي أحد المذاهب السُّنِّية يوضح فيها وجه مخالفته للشريعة، ويلغي الديوان الحكم بأغلبية ثلثي الأعضاء، ويُخطر القاضي الذي أصدر الحكم بقرار الديوان[٦٦].

٦٧ ـ النظام القضائي الحديث: استمرت بنية الجهاز القضائي في التطور اضطرادًا مع عملية تحديث الدولة في عصر محمد علي، باعتبار ذلك ضرورة موضوعية ملازمة لعملية تحديث المجتمع. فقد فرضت عملية التحديث إعادة صياغة قواعد الضبط الاجتماعي عن طريق التشريع الصادر من مؤسسات الدولة الحديثة وسلطتها التي لا تقبل بوجود منازعين لها في السيادة، واستحداث جهاز قضائي قادر على تطبيق تلك التشريعات الجديدة. فبقي الاختصاص الموضوعي للمحاكم الشرعية في مجالها التقليدي، وإلى

---

(٦٤) عبد الرزاق عيسى، المرجع السابق، ص١٧٨ ـ ١٩٠.

(٦٥) المركز القانوني للأقباط في مصر الحديثة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة طنطا من أحمد السيد أحمد موسى ١٩٩٢م ص٣٢٠، وكذلك د. شفيق شحاتة، تاريخ حركة التجديد في النظم القانونية في مصر منذ عهد محمد علي، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي) القاهرة، ١٩٦١م، ص٧.

(٦٦) رشدي فوزي رشدي: تطور النظام القضائي المصري فيما قبل إنشاء المحاكم الأهلية، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى جامعة الزقازيق، ١٩٩٢م، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

جوارها جرى إنشاء مجالس مُستحدثة تطبق تشريعات الوالي الجديدة ذات الطابع العلماني[٦٧] التي أخذت تظهر شيئًا فشيئًا. وأخذ محمد علي، وخلفاؤه من بعده، والإدارة الحكومية المستحدثة في نقل اختصاصات المحاكم الشرعية في المسائل الجنائية والتجارية والمدنية إلى تلك المجالس التي كانت تجمع في يده أمرها بين الإدارة والقضاء. وظلت المحاكم الشرعية موجودة إلى جانب المحاكم المدنية التي ظلت تتطور حتى اكتمل بنيانها بإنشاء محكمة النقض، ولم يتم إلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد جهة القضاء نهائيًا سوى في عام ١٩٥٥م.

فأنشأ محمد علي «ديوان الوالي» في عام ١٨٠٥م وجعل له اختصاصًا قضائيًا بالفصل في المشاكل التي تقع بين أهالي القاهرة إلى جانب اختصاصاته بـ«ضبطها وربطها»، فكان مختصًا بالنظر في مسائل المواريث والأوصياء والجنايات الكبيرة وكان يضم في عضويته عالمًا من كل مذهب من المذاهب الأربعة[٦٨].

وفي عام ١٨٢٤م أنشأت ـ من بين أعضاء مجلس الوالي ـ هيئة قضائية سميت «المجلس العالي الملكي» وفي عام ١٨٣٣م صدر قانون يحدد الإجراءات التي تتبع أمامه سمي «ترتيب مجلس أحكام ملكية» واستمر المجلس قائمًا حتى عام ١٨٣٧م واتسعت اختصاصاته حتى صار يرجع إليه في كافة الأمور[٦٩].

وانشأت في هذه الفترة مجالس في القاهرة والإسكندرية وبعض المدن الأخرى للنظر في الدعاوي المدنية والتجارية والجنائية، وكانت أحكامها ترسل إلى ديوان الوالي للتصديق عليها قبل تنفيذها فإذا رأى فيها ما يوجب إعادة النظر أحالها إلى مجلس الأحكام.

وأوكل القضاء في الأقاليم إلى الحكام الإداريين (المأمورين) ونظار

---

(٦٧) د. محمد نور فرحات: المجتمع والشريعة والقانون، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٦٨) عزيز خانكي بك: التشريع والقضاء قبل إنشاء المحاكم الأهلية، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية ١٨٨٣ ـ ١٩٣٣م، الطبعة الثانية، نادي القضاء، القاهرة، ١٩٩٠م الجزء الأول، ص٦٣.

(٦٩) د. زكي عبد المتعال، تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية، مرجع سابق، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥، عمر ممدوح مصطفى، مرجع سابق، ص٥٠٧.

الأقسام (مأموري المراكز) وحكام الاختطاط (معاوني الإدارة)[٧٠].

وفي عام ١٨٤٢م أمر محمد علي بتشكيل مجلس سمي «جمعية الحقانية» يختص بنظر جميع القضايا الخاصة بالعسكر أو بالأهالي التي تقدم إليه من الدواوين ذات الشأن وإعادة النظر في القضايا التي يأمر ولي النعم بإعادة نظرها والنظر في التهم التي توجه إلى كبار الموظفين، وكانت تتشكل من رئيس وستة أعضاء من الأعيان ورجال الجيش غير العاملين، وتم الفصل بين هذه الهيئة والإدارة باشتراط ألا يكون أحد من أعضائها مكلفًا بعمل خارج المجلس[٧١].

وفي عام ١٨٤٥م أنشيء مجلس لتجار الإسكندرية؛ ليختص بالفصل في المنازعات التجارية بين المصريين وبينهم وبين الأجانب، وكان يتم التداعي أمامه بعريضة تقدم إلى مدير ديوان الوالي، فإن وافق على نظر الدعوى بالمجلس أشّر على العريضة بذلك، وكان التظلم من أحكامه يرفع إلى الوالي - في الدعاوى الجسيمة دون البسيطة - فإن رأى إعادة النظر بناء على التظلم أحال الدعوى إلى مجلس مكوّن من غير التجار الذين أصدروا الحكم المطعون فيه[٧٢].

وفي عام ١٨٤٦م أنشئ مجلس تجاري بالقاهرة على نمط مجلس الإسكندرية[٧٣]. وفي عام ١٨٤٩م عُدّل نظام جمعية الحقانية وأسميت «مجلس الأحكام» وتألف من تسعة أعضاء بالإضافة إلى عالمين أحدهما حنفي والآخر شافعي. ووضعت له لائحة نصت على إحالة بعض الخصومات التي كانت تعرض على جمعية الحقانية إلى المأمورين والمديرين في الأقاليم؛ ليتولوا الفصل فيها وفقًا لأوامر ومنشورات مجلس الأحكام على أن تعرض أحكامهم على المجلس للتصديق عليها[٧٤].

ومن ثَمّ بدأت حركة لتعميم نظام المجالس في الأقاليم. وشُكّلت عام

---

(٧٠) زكي عبد المتعال: المرجع السابق، ص٣٢٥، عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ذات الموضع.

(٧١) عزيز خانكي، السابق، ص٦٥.

(٧٢) السابق، ص٦٦.

(٧٣) د. زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص٣٢٦.

(٧٤) المرجع السابق، ص٣٢٧.

١٨٥١م ـ في عهد عباس ـ خمسة مجالس قضائية للأقاليم في طنطا وسمنود والفشن وجرجا والخرطوم توزع عليها الاختصاص بنظر المنازعات في كافة المديريات. وتكون كل من هذه المجالس من رئيس وأربعة أعضاء، وعُيّن لكل مجلس عالمين أحدهما حنفي، والآخر شافعي مهمتهما الإفتاء، ووضعت لائحة للإجراءات المتبعة أمامها وكان يرجع إلى ديوان الكتخدا (وكيل الوالي) لإصدار أمر بتنفيذ أحكامها[٧٥].

وظل مجلس الأحكام قائمًا حتى افتتاح المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣م فأصبح اختصاصه قاصرًا على قضايا مديريات الوجه القبلي التي لم يشملها نظام المحاكم الأهلية إلا في عام ١٨٨٩م، حيث تم إلغاؤه نهائيًا[٧٦].

وكانت المحاكم القنصلية، التي نشأت كنتيجة للامتيازات التي منحتها الدولة العثمانية لرعايا بعض الدول الأوروبية وسرت في مصر بحكم كونها ولاية عثمانية، إحدى عناصر التركيب الهجين للجهاز القضائي المصري في تلك المرحلة[٧٧].

وقد تمتع رعايا (١٧) دولة في منتصف القرن التاسع عشر بتلك الامتيازات، التي شملت في طورها النهائي ـ فضلًا عن الحرية الدينية ـ الحق في الإقامة والتنقل الحر والحق في مزاولة أية مهنة أو حرفة لا تتعارض مع النظام العام والآداب العامة، وحرية الاتجار، وتمتع رعايا الدول صاحبة الامتيازات بالإعفاء من الجزية والضرائب، عدا ما توافق عليه الدول صاحبة الامتيازات[٧٨]. وترتب على الامتياز القضائي امتياز تشريعي؛ إذ كانت المحاكم القنصلية تحكم بمقتضى قوانين بلادها، وليس بمقتضى القوانين المصرية[٧٩]. ونشأ عن ذلك فوضى قضائية وتشريعية ليس بين المصريين والأجانب فقط، بل وبين الأجانب مختلفي الجنسية، نظرًا لتعدد التشريعات القابلة للتطبيق وتعدد جهات القضاء القائمة على تطبيقها.

(٧٥) المرجع السابق، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٧٦) عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٩-٥.

(٧٧) عبد الحميد بدوي باشا، أثر الامتيازات في القضاء والتشريع في مصر، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية، مرجع سابق، الجزء الأول ص٢.

(٧٨) عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٤٥٦، ٤٥٧.

(٧٩) د. عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٥١٥.

ولما كانت إقامة قضاء وطني يعمل في ظل سيادة الدولة الحديثة ويطبق تشريعاتها، شأنه شأن تحديث القانون المصري وإحكام قواعده والرقي بصياغته، ضرورة للقضاء على هذه الفوضى، وجانبًا مهمًا من جوانب بناء هذه الدولة لم تكن قسماتها لتكتمل دونه، فضلًا عن كونه مطلبًا ملحًا للبرجوازية المصرية المتطلعة إلى احتلال موقعها في التركيبة الاجتماعية المصرية[٨٠]، فقد بدأت الحكومة المصرية مساعيها لإصلاح النظام القضائي. ورفع نوبار باشا (رئيس مجلس الوزراء) تقريرًا بهذا الخصوص إلى الخديوي إسماعيل عام ١٨٦٧م، مقترحًا إنشاء محاكم مكونة من مصريين وأجانب يشمل اختصاصها سائر المسائل المدنية - عدا المقارية التي ظلت من اختصاص المحاكم الشرعية - والتجارية والجنائية. وأرسل التقرير بصفة رسمية إلى ممثلي الدول الأجنبية في مصر واحتجت الجاليات الأجنبية على اتجاه الحكومة المصرية، كما احتجت عليه الدولة العثمانية[٨١]. ولكن تلك الاحتجاجات لم تفلح في إيقاف مسيرة التطور.

وفي ٢٨ يونيه عام ١٨٧٥م افتتح الخديوي إسماعيل المحاكم المختلطة والتي سميت «محاكم الإصلاح» وعقدت أول جلسة لها في أول فبراير ١٨٧٦م.

وبعد إنشاء المحاكم المختلطة اتجهت الحكومة إلى إنشاء محاكم أهلية، كان مؤملًا أن يستعاض بها عن المختلطة، ويتوحد القضاء في غضون أعوام قليلة، ولكن حوادث الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي لمصر أخرت عملية إنشاء هذه المحاكم حتى افتتحها الخديوي توفيق في ٣١ ديسمبر ١٨٨٣م[٨٢].

وفي ظل النهوض المصري العارم بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، واشتداد ساعد الحركة الوطنية تصاعد المطلب المطروح منذ إنشاء المحاكم الأهلية بإلغاء الامتيازات الأجنبية الممثلة بالمحاكم والتقنينات المختلطة.

---

(٨٠) د. نور فرحات، البحث عن العقل، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٨١) عبد الحميد بدوي باشا، المرجع السابق، ص١٢.

(٨٢) د. عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٥٢٠. د. شفيق شحاتة، تاريخ حركة التجديد، مرجع سابق، ص٦٧.

وبعد مفاوضات مع الدول صاحبة الامتيازات تم الاتفاق في معاهدة مونترو (٨ مايو ١٩٣٧م) على إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر، وقد بقيت المحاكم المختلطة بعد ذلك لمدة ١٢ عامًا اعتبرت فترة انتقالية، وفي ٢٥ أكتوبر ١٩٤٩م انتهت فترة الانتقال، وألغيت المحاكم المختلطة نهائيًا، وانتقل اختصاصها إلى المحاكم الوطنية[٨٣].

٦٨ - **القضاء الشرعي**: استمر القضاء الشرعي - إجمالاً - يسير على النظم العثمانية حتى إنشاء المحاكم الأهلية، مع بعض التعديلات التي كان أبرزها إلغاء محاكم الأخطاط في يناير ١٨٣٨م، وصدور لائحة القضاة الشرعيين في ديسمبر ١٨٥٦م (في عهد سعيد) والتي انصبت بشكل أساس على تنظيم طريقة تعيين القضاة الشرعيين، وتعديل نظام المحكمة الشرعية الكبرى بمصر المحروسة في يناير ١٨٧٦م. وفي عام ١٨٨٠م صدرت لائحة المحاكم الشرعية، بموافقة شيخ الجامع الأزهر ومفتي الحنفية وقاضي محكمة مصر الكبرى، وبموجبها أصبحت المحاكم الشرعية خاضعة لإشراف نظارة الحقانية، وأصبح لكل مديرية قاضٍ ونائب ومفتٍ ولكل مركز قاضٍ، ولكل من مصر والإسكندرية مجلس شرعي، كما أصبح لكل من شيخ الجامع الأزهر ومفتي الحنفية اختصاص قضائي يتمثل في نظر التظلمات التي تتعلق بالخطأ في الأحكام الشرعية الصادرة من المجلس الشرعي بمحكمة مصر، وكذلك الصادرة من محكمتي مصر والإسكندرية.

وأخذ اختصاص المحاكم الشرعية بالمسائل المدنية والتجارية ينحسر تدريجيًا منذ بدء وجود المجالس القضائية.

وكان الاختصاص بالمسائل الجنائية من أبرز المجالات التي برز فيها تنازع الاختصاص بين المحاكم الشرعية صاحبة الولاية العامة تاريخيًا، ومحاكم الدولة الحديثة التي أخذت تنازعها ذلك الاختصاص حتى استولت عليه تمامًا، وإن ظلت المحاكم الشرعية تعتبر نفسها مختصة بنظر كل ما يرفع إليها من منازعات حتى إنشاء المحاكم الأهلية.

---

(٨٣) عبد الحميد بدوي باشا، المرجع السابق، ص٩، وكذلك: د. شفيق شحاتة: تاريخ حركة التجديد في النظم القانونية، ص٦٤.

ويمكن، في مجال القضاء الجنائي، التمييز بين مرحلتين تمتد أولاهما منذ شروع محمد علي في إعادة صياغة نظم الدولة وحتى تطبيق قانون الجزاء الهمايوني في عهد سعيد باشا (١٨٥٤م)، والثانية من ذلك التاريخ وحتى إنشاء المحاكم الأهلية (١٨٨٣م)[٨٤].

وعلى الرغم من أن محمد علي عندما أنشأ ديوان الوالي عام ١٨٠٥م ضم إليه عالمًا من كل مذهب، وجعل ضمن اختصاصاته نظر الجنايات الكبرى، فإن سجلات محكمة الباب العالي تظهر استمرارها في نظر دعاوى قتل وضرب وسرقات واغتصاب وإجهاض، وظل الأفراد أحرارًا في اختيار الجهة التي يختصمون إليها، وظلت المحاكم الشرعية تنظر في كل ما يرفعه إليها الخصوم. وعلى الرغم من أن قانون الفلاحة الصادر عام ١٨٣٠م حدد بعض الجرائم التي تختص بها المحاكم الشرعية، وأوكل الفصل فيما عداها إلى حكام الإدارة فقد استمرت المحاكم الشرعية في نظر الجرائم التي اختصها بها القانون وسواها[٨٥].

وبعد صدور قانون السياسة نامة (١٨٣٧م) بستة أشهر عقد محمد علي اجتماعًا حافلًا في المحكمة الكبرى حضره شيخ الجامع الأزهر وقاضي مصر وعلماء المذاهب، ويبدو أن ذلك الاجتماع انتهى إلى إلغاء الاختصاص الجنائي، بل والقضائي عمومًا، لمحكمة الباب العالي، ذلك أن سجلات المحكمة اعتبارًا من ذلك التاريخ اقتصرت على قيد حجج المبايعات الشرعية دون غيرها، وأصبح قاضي القضاة ونائبه يمارسان اختصاصهما من خلال الاشتراك مع أعضاء المجالس الإدارية ذات الاختصاص القضائي في مجالس مشتركة تضم رجال الشرع ورجال الإدارة، وكانت تلك المجالس تلتزم بأحكام الشريعة على المذهب الحنفي[٨٦].

وترادف العمل بقانون الجزاء الهمايوني مع جملة إصلاحات في النظام القضائي منها إنشاء مجلس الأحكام ومجالس الأقاليم، وصدور لائحة القضاء وتعديل نظام المحكمة الكبرى وصدور لائحة المحاكم الشرعية. وقد

---

(٨٤) د. حسين زكي عبد اللطيف: تطور النظام القضائي المصري في عهد محمد علي وخلفائه، رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٨٣.

(٨٥) المرجع السابق، ص٨٥.

(٨٦) المرجع السابق، ص٨٦ ـ ٨٧.

وزعت المادة السادسة من الفصل الثالث من قانون الجزاء الاختصاص القضائي بقولها: «والمواد التي تتعلق بالأحكام الشرعية يقضي فيها حكام الشريعة، والأمور التي تخص الملكية والمالية يحكم فيها المديرون والمأمورون، وبعض القضايا يعقد لها مجلس مكوّن من حكام الشريعة ومأموري الملكية معًا، وينظرون فيها بالتطبيق على الشرع الشريف والقانون المنيف، فيلزم أن يُعين بعضهم بعضًا على حسب ما يقتضيه الحال، لما هو مقتضى مأمورياتهم، غير أنه لا يجوز لأحد الطرفين أن يتداخل في أمور تخص الطرف الآخر بدون علمه»[87].

وكان العمل في الأقاليم يجري على نظر الجرائم أمام قاضي الشرع الذي يحرر إعلامًا شرعيًا بالحكم يرسله إلى مجلس الإقليم الذي ينظر الدعوى مرة ثانية، فيقضي فيها بحكم الشرع إن كان الحكمُ الواردُ في الإعلام بالإدانة، أما إن كان الحكمُ بالبراءة، فإن المجلسَ يحكم فيها بحسبِ القوانين ودون تقيد بالأدلة الشرعية ويأخذ بكل ما من شأنه كشف الحقيقة (الإثبات سياسة) وأحيانًا ما كان يتم ذلك في مجلس الإقليم بحضور المفتي وأعضاء المجلس[88].

وعملت الحكومة على تقليص الاختصاص الجنائي للمحاكم الشرعية عن طريق المنشورات الصادرة من نظارتي الحقانية والداخلية بحيث قصرته على نظر الدعاوى التي يلجأ أصحاب الشأن فيها إلى القاضي الشرعي دون المرور بجهة الإدارة، فإذا لجأوا إلى جهة الإدارة فإنها تقوم بتحويل الدعوى إلى المجلس القضائي[89].

وقد أدت تلك السياسة إلى تقليص اختصاص المحاكم الشرعية في المجال الجنائي بحيث اقتصر على إصدار الإعلامات الشرعية في دعاوى القتل بعد الإحالة إليها من المجالس القضائية، الأمر الذي قننته لائحة المحاكم الشرعية الصادرة في يونيه ١٨٨٠م والتي نصت مادتها الثالثة والخمسون على: أن اختصاص المحاكم الشرعية بالنظر في كافة المواد

---

(٨٧) السابق، ص٩٠.

(٨٨) السابق ص٩٢.

(٨٩) السابق ص٩٣.

الشرعية بما في ذلك المواد المتعلقة بالأحوال الشخصية، وما يتفرع عنها ويلحق بها بالإضافة إلى مواد القتل، «إنما تكون رؤية مواد القتل المذكورة بمحكمة مصر والإسكندرية ومحاكم المديريات والمحافظات بعد الإحالة عليها من المجالس النظامية»، وقد ألزم منشور صادر بناءً على طلب قاضي مصر في ٢٢ نوفمبر ١٨٨١م ذِكْر ذلك التحويل في إعلامات مواد القتل وإلا صار حكم القاضي غير نافذ شرعًا. والبادي أن حكم القاضي الشرعي لم يكن نافذًا إلا إذا كان صادرًا بالقصاص، فإن كان صادرًا بالبراءة؛ لعدم ثبوت التهمة، فإن القضية كانت تُنْظر مجددًا أمام المجالس القضائية[٩٠].

وبعد إنشاء المحاكم الأهلية عَمِدَتْ الحكومة إلى عدم تنفيذ أحكام المحاكم الشرعية الصادرة في المسائل الخارجة عن اختصاصها، وأصدرت نظارة الحقانية المنشورات والتعليمات التي تكفل تحقيق ذلك[٩١].

وقد وضحت مذكرة حسين فخري باشا ناظر الحقانية لمجلس النظار بشأن تنظيم المحاكم الأهلية في ٧ ديسمبر ١٨٨٢م فلسفة ذلك الاتجاه الجديد، المنسجم مع بنية الدولة المركزية الحديثة في تنظيم القضاء، وكان مما ورد فيها: «مع وجود المحاكم النظامية توجد المحاكم الشرعية، وهذه يجوز لها أن تحكم في كافة القضايا التي ترفع لها سواء أكانت متعلقة بالأحوال الشخصية أم بحقوق أو بجناية. فلو استمر ذلك مع تباين السير واختلاف القوانين في الهيئتين لنشأ منه من المضرات ما لا يمكن حصره. وذلك أنه يلزم لكل هيئة حكم من التأثير والنفوذ القانونيين ما يوجب احترامها وتنفيذ أوامرها، فلو تعددت في نوع واحد مع اختلاف في الطريقة والسير والقانون، وكان كل إنسان حرًا في رفع دعواه للهيئة التي يرغبها لما أمكن إيجاد الاحترام اللازم للهيئات وسقط حينئذٍ تأثيرها ونفوذها، وهذا فضلًا عما يلحق بالحكومة والأهالي من الضرر من تعدد الأحكام واختلافها في النوع الواحد.

وعلى هذا فيلزم وضع حدود لاختصاص كل من المحاكم النظامية والمحاكم الشرعية، وأن تكون المحاكم الشرعية خاصة بالنظر في الأحوال

---

(٩٠) السابق ص٩٤ ـ ٩٥.

(٩١) السابق ص٩٧ ـ ٩٨.

الشخصية، وباقي القضايا مدنية كانت أو تجارية أو جنائية تكون من اختصاص المحاكم النظامية بما في ذلك مواد القتل؛ لأنه لا فائدة من تكرار نظرها بالمحاكم الشرعية والنظامية كما هو جاري الآن سوى التطويل بدون اقتضاء، وعدم رعاية واحترام المحاكم الشرعية؛ لأنه إن لم يثبت القتل شرعًا لدى المحاكم الشرعية وصدر الحكم ببراءة المتهم فالقضية تُنْظَر ثانيًا بالمحاكم النظامية، ويصير تطبيق القانون عليها وربما يحكم على المتهم بالأشغال الشاقة؛ لثبوت القتل سياسة...»[٩٢].

وتبقى من اختصاص المحاكم الشرعية، بالمسائل الجنائية استطلاع رأي مفتي الديار المصرية في أحكام الإعدام ـ طبقًا لقانون الإجراءات الجنائية ـ حتى اليوم، وإن لم يعد رأيه، مع تعزز سلطة الدولة الحديثة ومحاكمها، ملزمًا بل صار استشاريًا كما هو مستقر في القضاء الجنائي المصري[٩٣]. وكانت مسألة صاحب الولاية في القصاص موضع نزاع شديد بين السلطان العثماني وعباس باشا، وكانت أحد أسباب التردد في تطبيق قانون الجزاء الهمايوني في مصر، لاتصالها على ما يبدو بحق السيادة على الإقليم ورعاياه لاعتبار السيد الأعلى (في ذلك الزمان) هو من يملك في إقليمه، ضمن ما يملك، حق الموت والحياة على الرعية.

وهكذا انتهى الأمر بالمحاكم الشرعية، بعد أن كانت صاحبة الولاية العامة في أمور القضاء، إلى اختصاص مقصور على قضايا الأحوال الشخصية، شأنها في ذلك شأن محاكم الطوائف الملية، اضطرادًا في السير

---

(٩٢) مذكرة جمين لفتري: الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية ١٨٨٣ ـ ١٩٣٣م، الطبعة الثانية، نادي القضاة، ١٩٩٠م، ص١١٣.

(٩٣) من المبادئ المستقرة في قضاء محكمة النقض أنه «لا تلزم محكمة الجنايات بأن تنتظر رأي المفتي أكثر من عشرة أيام، وأنها غير مقيدة برأيه، ولا تلتزم بتفنيده إذا خالفته بل أنها لا تلتزم بيانه في حكمها ـ وكان أخذ رأي المفتي على هذا النحو وعلى ما جاء بتقرير اللجنة التشريعية لمجلس النواب تعليقًا على تلك الفقرة أنه من أجل أن «يدخل في روع المحكوم عليه بالإعدام الاطمئنان إلى أن الحكم الصادر بإعدامه إنما يجيء وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية إلى جانب ما لهذا من وقع لدى الرأي العام التي ألف هذا الإجراء؛ ومؤدى ما سبق أن أخذ رأي المفتي لا يجعل لأحكام الإعدام طريقًا خاصًا في الإثبات غير الطرق المرسومة لغيرها من الأحكام، ومن ثمّ فإن رأيه لا يدخل في تكوين عقيدة المحكمة التي تصدر الحكم بالإعدام؛ على سبيل المثال حكم محكمة النقض في الطعن رقم ٢٦٣٢١ لسنة ٦٩ق بجلسة ٤/ ١٦/ ٢٠٠١م.

مع منطق الدولة الحديثة صاحبة السيادة العليا، القائمة على المركزية، والعلمانية من حيث الأساس، والمحايدة تجاه الدين.

٦٩ ـ **القضاء الملّي**: ورثت مصر عن السلطنة العثمانية نظام القضاء الملي، وكان اختصاص المحاكم الملية في السلطنة شاملًا كل الدعاوى الخاصة بأتباع الطائفة أو الملة، حتى حصر الخط الهمايوني الصادر في ١٨ فبراير ١٨٥٦م اختصاصها في الأحوال الشخصية بشرط أن يكون أطرافها متحدي الطائفة، وأخرجت المنشورات التفسيرية اللاحقة للخط الهمايوني مسائل الإرث من اختصاصها إلا إذا اتفق كل ذوي الشأن على اختصاص المجلس الملي بها.

ولما انفصلت مصر عن تركيا صدر القانون ٨ لسنة ١٩١٥م الذي نص على استمرار المجالس الملية في ولاية الحكم المخولة لها[٩٤].

وبلغ عدد الطوائف في مصر أربعة عشر طائفة، وبمقتضى الخط الهمايوني آنف الذكر أنشأت أغلب الطوائف مجالس لها. ولما كان بعض الطوائف معترفًا بها بموجب قانون وبعضها لم يصدر بشأنه مثل ذلك القانون، فقد طلبت الحكومة المصرية عام ١٩٠٦م من رؤساء الطوائف التي لم تنظم بقوانين وضع لائحة بنظام الإجراءات الداخلية لديهم؛ ليُعْرف منها على وجه قاطع الهيئة التي تتولى الحكم والإجراءات التي تتبعها، ويسير عليها المتقاضون، وأنذرت الطوائف التي تتوانى في ذلك بعدم تنفيذ أحكامها[٩٥]. وعلى هذا كانت المجالس الملية محاكم وطنية مصرية لها ولاية القضاء على أتباعها في أحوالهم الشخصية، ولكن أحكامها لا توضع عليها الصيغة التنفيذية ولا ينفذها المحضرون، بل تقوم السلطة الإدارية (وزارة الداخلية وفروعها) بتنفيذها بعد التأكد من صدورها من هيئة مختصة[٩٦]، فإذا امتنعت السلطة الإدارية عن التنفيذ لصدور الحكم من هيئة

---

(٩٤) أحمد صفوت بك: المحاكم الأهلية وقضاء المجالس الملية في الأحوال الشخصية لغير المسلمين، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية الجزء الأول، مرجع سابق، ص٢٥٧ ـ ٢٦٥.

(٩٥) المرجع السابق، ص٢٦٢، وفيما يتعلق باختصاصات المجالس القبطية الأرثوذكسية والقوانين التي تطبقها والإجراءات المتبعة أمامها أنظر، مجدي جرجس: القضاء القبطي في مصر، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٧٥ وما بعدها.

(٩٦) أحمد صفوت، المرجع السابق، ص٢٥٧.

غير مختصة أو لصدوره بالتعارض مع حكم مجلس ملي آخر أو محكمة شرعية، كان للخصوم أن يلجأوا إلى المحاكم الأهلية للمطالبة بالحق الثابت في الحكم الصادر من المجلس الملي، فتفصل فيه المحاكم الأهلية إذا ثبت صدوره من جهة الاختصاص، بمعنى أن عمل المحاكم الأهلية في هذا الشأن كان قاصرًا على رقابة الاختصاص[٩٧].

وأمام تصاعد شكوى المتقاضين من حال القضاء الملي بذلت عدة محاولات لإصلاحه كانت أولها عام ١٩٢٤م، بعد صدور الدستور، وانفتاح أفق الحياة البرلمانية، وتدفق دماء التطور والتحديث في شرايين الشعب المصري، فوضع مشروع قانون ينظم الأحوال الشخصية لكل المصريين على خلاف أديانهم ومللهم من خلال توسيع سلطة المجالس الحسبية، ووضع أحكام عامة لجميع الطوائف غير المسلمة في مسائل الزواج والطلاق والنفقة، وإلزام كل طائفة ليس لها مجلس مليّ أو لائحة للأحوال الشخصية بتأليف مجلس ووضع لائحة. وتحقق الجزء الأول من المشروع الخاص بالمجالس الملية بصدور قانون في ٢٣ أكتوبر ١٩٢٥م، ولم يتحقق الجزء الثاني منه. وطرحت في مجلس الشيوخ في ٢٣ يناير ١٩٢٨م الدعوة إلى إلغاء نظام المحاكم الملية وإحلال نظام مدني موحد محله، الأمر الذي استفز رؤساء الطوائف الكاثوليكية دفاعًا عن الزواج وما يتفرع عنه من حقوق باعتباره سرًّا كنسيًّا، مع التسليم بحق الدولة في توحيد أحكام ما عدا ذلك من مسائل الوصاية والقوامة والحجر والميراث، فأنكرت الحكومة ـ على لسان وزير الحقانية ـ أنها تسعى إلى تطبيق الزواج المدني[٩٨].

وفي ٢١ ديسمبر ١٩٣١م شكل مجلس الوزراء لجنة الأحوال الشخصية لغير المسلمين لدراسة إصلاح القضاء الملي برئاسة وزير الحقانية وعضوية ممثلين لعديد من الطوائف ورجال القضاء والتشريع والدين الإسلامي، وأعدت مشروعًا يقوم على تشكيل دوائر خاصة ضمن القضاء الأهلي يراعى في تركيبها وجود عناصر من ملة المتقاضين، وتختص بمسائل الزواج

---

(٩٧) المرجع السابق، ص٢٥٨.

(٩٨) د. لطيفة محمد سالم، النظام القضائي المصري الحديث، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٥٨١ ـ ٥٨٢.

والطلاق والتفريق الجسماني والطاعة والحضانة والنسب، وإحالة الوصايا والنفقة إلى المحاكم الأهلية، على أن يبقى تسجيل الزواج وما يتصل به من مراسم دينية في اختصاص البطركخانات، دون توحيد للقواعد الموضوعية[٩٩].

وواجه ذلك المشروع اعتراضًا من المجلس الملي الأرثوذكسي، وتدخلت بريطانيا استنادًا على التزامها بحماية الأقليات طبقًا لتصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م، واستُطلع رأي بعض كبار الأساقفة الإنجليز بشأن المشروع ولم يتم إقراره.

وأعيدت المحاولة عام ١٩٣٦م، حيث أعد مشروع قانون جامع للأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين يفرّق بين المسائل الدينية البحتة والمسائل الزمنية، ويحدد اختصاص المحاكم الملية ودرجاتها، ويحدد محكمة للتنازع. ونشر القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٣٦م بالفعل إلا أن حكومة النحاس سحبته بعد توليها بثلاثة أيام نظرًا لاعتراض بعض الطوائف وبعض رجال الدين عليه[١٠٠].

وعقب اتفاق مونترو عام ١٩٣٧م صدر القانون رقم ٩١ لسنة ١٩٣٧م الذي يعطي المجالس الملية حق الحكم في قضايا الأحوال الشخصية لغير المسلمين إذا كان القانون الواجب التطبيق قانونًا دينيًا. وأعادت وزارة العدل محاولتها من أجل إعادة التنظيم فقدمت مشروع مرسوم بقانون بهذا الشأن في ٢٦ مايو ١٩٣٩م ثم استردته في ٢٣ مايو ١٩٤٠م، وإعادة الكرة عام ١٩٤٤م دون نجاح يذكر[١٠١].

٧٠ ـ **توحيد القضاء:** أخيرًا، وفي ٢١ سبتمبر ١٩٥٥م وعلى إثر فضيحة أخلاقية تورط فيها قاضيان من المحكمة الشرعية بالإسكندرية[١٠٢] صدر المرسوم بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م الذي ألغى المحاكم الشرعية

---

(٩٩) المرجع السابق، ص٦٨٤.

(١٠٠) المرجع السابق، ص٥٨٨.

(١٠١) المرجع السابق، ص٥٨٨ ـ ٥٩١.

(١٠٢) المستشار محمد سعيد العشماوي، مقال: آخر شهود الواقعة، جريدة القاهرة، العدد ٣١٠، في ٢١ مارس ٢٠٠٦م.

والملية اعتبارًا من ١/ ١/ ١٩٥٦م وأحال القضايا التي لم يفصل فيها حتى ٣١/ ١٢/ ١٩٥٥م إلى المحاكم المدنية.

وعلى الرغم من الربط في أذهان العوام بين إلغاء المحاكم الشرعية وتلك الواقعة، وما قيل وقتها من أن وراء إلغاء تلك المحاكم موقف شخصي لواحد من ضباط النظام الجديد[١٠٣]. ومع عدم استبعاد احتمال أن تكون السلطة الجديدة، القوية والمصممة، قد استثمرت تلك الواقعة في تمرير المرسوم بقانون دون أدنى اعتراض (بل وبتأييد المؤسسة الدينية)، فإن مثل ذلك القرار، في دولة كمصر في تلك المرحلة، لا يتخذ لمثل ذلك السبب. ولكنه كان استجابة متراخية في الزمان لمنطق الدولة الحديثة، العلمانية من حيث الأساس والتي تعتمد على مبدأ المواطنة كرابطة تجمع بين مواطنيها، خصوصًا أمام مؤسسات تلك الدولة وأبرزها القضاء. وتحقيقًا لمسعى بدأ قبل نصف قرن من جانب الإدارة الحديثة لتلك الدولة، يؤكد ذلك أن القانون ذاته ألغى القضاء الملي وأحال اختصاصه إلى القضاء العادي. وعبّر عن دلالة تلك الخطوة عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين في مقال نشرته جريدة الجمهورية في ٢٨ أكتوبر ١٩٥٥م[١٠٤] رحّب فيه بتلك الخطوة «الرائعة التي خطتها الحكومة حين قررت توحيد القضاء فحققت حلمًا كان يداعب نفوس الناس منذ زمن بعيد، ولكن الأوهام كانت تحُول بين الحكومات الماضية وبين تحقيقه» داعيًا الحكومة إلى أن تأخذ خطوة ثانية ليست أقل منها خطرًا وعسى أن تكون أبعد منها أثرًا.. وهي توحيد التعليم في طور الصبا والشباب».

ويؤكد ذلك النظر ما أفصحت عنه المذكرة التفسيرية للقانون بتأسيسها إياه على دواع متعلقة بالسيادة، ذلك أن وجود هذه المحاكم كان مماكسًا لـ«قواعد القانون العام التي تقضي بأن تكون سيادة الدولة كاملة ومطلقة داخل بلادها كما تقضي بأن يخضع جميع السكان على اختلاف جنسياتهم لقوانين البلاد ومحاكمها ولجهة قضائية واحدة بصرف النظر عن نوع المسائل التي

(١٠٣) المقال آنف الذكر.

(١٠٤) وأعادت نشره جريدة القاهرة، العدد ٣٤٢، في ٣١ أكتوبر ٢٠٠٦م.

تتناولها خصوماتهم أو القوانين التي تطبق عليها»[١٠٥] ومنذ العشرينيات كانت هذه هي الحجة التي كررها رجال القانون المصريين؛ إذ كانت المحاكم الملّية تقترن في الأذهان بالمحاكم القنصلية والمختلطة، ومن ثَمّ كان استقلال الدولة يقضي على هذه المحاكم بأن تلقى نفس مصير سابقاتها فهي جميعها من آثار التشريع العثماني الذي كان مطبقًا في مصر. «حيث المرجع العام في تحديد ولاية محاكم الطوائف هو أحكام الخط الهمايوني الصادر في الدولة العثمانية عام ١٨٥٦م وبعض القوانين العثمانية الأخرى التي لم تكن في صياغتها وليدة حرص على توخي الوضوح والإحكام، وإنما كانت في حقيقتها ثمرة تجهيل اقتضته ظروف السياسة، وكانت النتيجة هي تنازع المحاكم فيما بينها، وتعدد الأحكام التي تصدر في النزاع الواحد.. وبعد أن ألغيت الامتيازات التي كان يتمتع بها الرعايا الأجانب... فإن من الشذوذ بمكان أن يظل المواطنون من أهل البلاد المنتمين إلى الطوائف الملّية غير الإسلامية محتفظين باستثناءات قضائية كانت في كثير من الأحيان عنوانًا على الفوضى وعدم النظام... ولا يتفق مع السيادة القومية في شيء أن تصدر أحكام في أدق المسائل بذات الإنسان من جهات قضائية غير مسئولة ولا مختارة من جانب الحكومة أو أن تكون تلك الجهات خاضعة لهيئات أجنبية تباشر أعمالها خارج حدود البلاد كما هو الحال بالنسبة لبعض الطوائف التي يرفع الطعن في أحكامها إلى محكمة «روما» وليس أقل من كل ذلك مساسًا بالسيادة أن يلي القضاء في بعض المجالس الطائفية أجانب لا يعرفون لغة المتقاضين ويصدرون أحكامهم بين المصريين بلغة غير لغتهم»[١٠٦].

وقد رحّبت الهيئات الرسمية الإسلامية في مصر بهذا الإجراء، على عكس ما كان يحدث دائمًا كلما حاولت الحكومة المساس بالمحاكم الشرعية. وسارع شيخ الأزهر الشيخ عبد الرحمٰن تاج، والشيخ حسن مأمون مفتي الديار إلى توجيه الشكر لمجلس قيادة الثورة على «هذه البادرة التحريرية». وأوضح مفتي الديار المصرية رأيه في حديث أدلى به إلى مجلة «آخر ساعة» فقال: «لقد طالبت دائمًا بتوحيد القضاء الديني (...)، ولكن

---

(١٠٥) المذكرة التفسيرية للقانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م، الوقائع المصرية العدد (٧٣) مكرر ب بتاريخ ٢٤ سبتمبر ١٩٥٥م.

(١٠٦) المذكرة التفسيرية.

بشرط أن تتحد المحاكم الملية مع المحاكم الشرعية. ذلك أن تنازع الأحكام بين هاتين الولايتين القضائيتين غالبًا ما كان يثير التناقضات، وعلى العكس من ذلك جاء موقف ممثلي رؤساء الطوائف المسيحية؛ إذ اجتمعوا في ٢٧ سبتمبر في بطريركية الأقباط الأرثوذكس، وبعثوا إلى الرئيس بمذكرة احتجاج طويلة ردوا فيها الاستقلال الذاتي للأقباط في الأمور اللصيقة بعقائدهم إلى أصول الإسلام، وليس إلى نظم الدولة العثمانية، إلا أنهم لم يتلقوا ردًّا عليها. وتصاعد الموقف بإلقاء القبض على بطريرك الروم الكاثوليك وإيداعه سجن القلعة، ولم يحتفل الكاثوليك بعيد الميلاد في ذلك العام (١٩٥٥م)[١٠٧].

أما الأقباط الأرثوذكس، فقد طلب بعض أعضاء المجمع المقدس لقاء وزير العدل الذي استقبلهم في ٤ يناير ١٩٥٦م، ووعدهم بقصر الاختصاص بتوثيق الزواج على القساوسة، وأن تُسَلَّم سجلات العقود الموثقة إلى القساوسة عن طريق البطريركية والأبرشيات، والإقرار بأحقية الزوجة في طلب الطلاق في حالة تغيير الزوج دينه، وأن تضم هيئة المحكمة في قضايا الطلاق أحد رجال الدين. وقد وافق المجمع كله على هذه التسوية، التي كانت مجرد وعد قدم إلى الكنيسة القبطية، ولم يتم تضمينه في نص قانوني، واحتفل الأقباط الأرثوذكس بعيد الميلاد بعد أن أعربوا عن ولائهم للرئيس[١٠٨].

وهكذا استكملت الدولة المصرية الحديثة بسط سيادتها في مجال القضاء في ظل السلطة الناصرية القوية الآخذة بالتشكل، وأصبح قضاء الدولة المدنية موحدًا، وأصبح ذلك القضاء هو المختص بتطبيق أحكام الأحوال الشخصية على المصريين مع الحفاظ على المصدر الديني للقواعد الموضوعية التي تطبقها المحاكم على الخصومات وهو ما سنعود إليه في الفصل الثالث من هذا الباب.

---

(١٠٧) فرهيك أيليبهي وآن لوجان ـ كازازيان ترجمة: بسمة البربري: الهوية في مرآة القانون مقال في فصيلة مصر والعالم العربي، يصدرها مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية القانونية والاجتماعية بالقاهرة، العدد الأول، يونية ١٩٩٣م، ص٢٨٠.

(١٠٨) المرجع السابق، ص٢٨١ ـ ٢٨٣.

الفرع الثاني

الفتوى

٧١ ـ الإفتاء هو بيان حكم الدين في أمر من أمور الدين أو الدنيا بمقتضى دليل شرعي للمستفتين من عموم الناس، ويتطلب ذلك توافر معرفة خاصة فيمن يقوم به. وكان يقوم به ـ على مدار التاريخ الإسلامي ـ أهل العلم من الفقهاء. ولم يعرف الإسلام ـ السُّنِّي تحديدًا ـ ثمة مؤسسة تقوم على أمور العقيدة، وكان الأمر متروكًا لكل مؤمن في أن يلجأ لمن يطمئن إلى علمه وتقواه، ويطلب رأيه الشرعي فيما يَعِنُّ له من أمور. ويمضي على مقتضى هذا الرأي أو لا يمضي، بحسب ما يستقر عليه ضميره وحسابه على الله، فهو إخبار المفتي للمستفتي بما يجده في الأدلة من حكم الله تعالى، بحسب قول الإمام القرافي. والفتوى غير القضاء. الذي هو إنشاء وإلزام من قبل القاضي بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج، بحسب قول القرافي أيضًا كما سبق وأوردناه في الفصل الثاني من الباب التمهيدي. ولم يعرف التاريخ الإسلامي مؤسسة منظمة للإفتاء قبل عهد السلطان العثماني محمد الفاتح، الذي أسند إلى شيخ الإسلام ـ وكان تعيين أول شيخ للإسلام في عهد السلطان مراد الثاني في عام ١٤٢٥م ـ مسئولية الإفتاء العام في الدولة العثمانية وإدارة جهاز الإفتاء المركزي في حاضرة الخلافة، وكان ما يفتي به ملزمًا للقضاة، كما كان يتولى الإفتاء في شئون الحياة السياسية والإدارية بطلب من السلطان أو الصدر الأعظم[(١٠٩)]. وكان الحاكم في الدولة الإسلامية ينفذ حكم القضاء. وقد آلت هذه الوظيفة ـ أي تنفيذ حكم القضاء ـ إلى السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة.

ولما كان الجامع الأزهر هو معقل العلم الديني في مصر، فقد آل الاختصاص بالفتوى إلى شيخ الجامع الأزهر وعلمائه. وظهرت، بالإضافة للفتوى المبذولة لمن يرغب الاطمئنان لحكم دينه في أمر من الأمور، الفتوى المرتبطة بعمل القضاء والتي يترتب عليه إلزام من جهة الحكم. وقد مر بنا في هذا المطلب كيف أوجبت اللائحة (١٨٥٦) رجوع القضاة إلى المفتين مع

---

(١٠٩) د. محمد سليم العوا: مدى جواز حصر الإفتاء في جهة معينة في كل دولة، ورقة مقدمة إلى مؤتمر الإفتاء في عالم مفتوح، الكويت، ١٦ ـ ٢٨/٥/٢٠٠٧م.

تنظيم الفتوى. حيث كان القاضي يطلب من المدعي الحصول على فتوى من المفتي الحنفي، وكانت القضايا المعقدة تنظر بحضور المفتي الحنفي والأكثر تعقيدًا كان يدعى لحضورها لفيف من العلماء، عملًا بنص المادة (٢١) من لائحة القضاة الشرعيين (١٨٥٦) التي كانت تلزم القاضي بمشاورة العلماء واستفتائهم في الدعاوى المشكلة ولا يعمل فيها برأيه حذرًا من الخطأ في الأحكام الشرعية. وتضمن أمر عال لنظارة الداخلية صدر عام ١٨٦٥م إشارة صريحة إلى مفتي الديار، وطالب بمعاقبة مَنْ يتصدون للإفتاء دون رخصة. وكان لكل مذهب من المذاهب الأربعة مفتي وكان مفتي الحنفية هو «مفتي أفندي الديار المصرية» وسبق ذلك عام ١٨٦٤م، تقرير راتب محدد للمفتي[١١٠].

وفي يونيه ١٨٧٣م قصر المجلس المخصوص إعطاء الفتاوى على المعينين لهذا الغرض في المجالس والمديريات وديوان الأوقاف، كلٌ في الجهة المعين فيها، وإذا تصدى غيرهم لإعطاء الفتوى فلا يعول عليها. كما نصت المادة (٢٢) من لائحة المحاكم الشرعية آنفة الذكر على أنه: «إذا اشتبه أمر من الأمور الشرعية على المجلس الشرعي بمحكمة مصر الكبرى، أو من كان له ولاية الحكم بالمحكمة المذكورة فعليه أن يستفتي من حضرة مفتي أفندي السادة الحنفية بالديار المصرية، وبمقتضى ما تصدر به فتواه يكون العمل. وإذا حصل اشتباه من أحد قضاة سائر المحاكم الشرعية ومجلس محكمة إسكندرية والنواب في الأمور المذكورة، فعليه أن يستفتي المفتي الموظف من طرف الحكومة الموجود بدائرة محكمته أو بالولاية التابع لها لإجراء العمل بمقتضى فتواه الشرعية...»[١١١].

ويرجع تنظيم الفتوى كاختصاص مستقل مرتبط بأجهزة الدولة، وإن كان في إطار الجامع الأزهر، إلى عام ١٨٩٥م، فقد تأخر إنشاء دار الإفتاء عن إنشاء منصب الإفتاء نفسه، حيث ورد في السجل رقم (١) من سجلات دار الإفتاء: «دفتر قيد فتاوى الديار المصرية المحولة على حضرة الأستاذ شيخ الجامع الأزهر الشيخ حسونة النواوي بأمر عالٍ صادر من نظارة الحقانية

---

(١١٠) د. عمار علي حسن: وزارة العدل، سلسلة الوزارات المصرية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٥٠ ـ ٥١.

(١١١) حسين زكي عبد اللطيف، مرجع سابق، ص٧٨ ـ ٨٠.

بتاريخ ٢١ نوفمبر ١٨٩٥م». وأصبح الإفتاء وظيفة مستقلة، وعُيّن الشيخ محمد عبده فيها بمرسوم من الخديوي عباس حلمي في ٣ يونيو ١٨٩٩م[١١٢]. وتتابع بعد ذلك تعيين المفتين باسم مفتي الديار المصرية بقرار من الحاكم حتى قيام ثورة ١٩٥٢م فصار المفتي الرسمي يعين بقرار من رئيس الجمهورية، ولقبه الحالي: «مفتي جمهورية مصر العربية» بدرجة وزير[١١٣]. وارتبطت دار الإفتاء بوزارة العدل حتى أصبحت إدارة من إداراتها اندراجًا في عملية إدماج المؤسسة الدينية في بنية الدولة الحديثة من جهة، واضطرادًا مع الارتباط التاريخي الفعلي بين الوزارة ودار الإفتاء من جهة أخرى، منذ أن قررت لائحة ١٨٥٦ رجوع القضاة إلى المفتين فيما يحتاج إلى معرفة حكم الشرع فيه. وجعلت لائحة المحاكم الشرعية الصادرة عام ١٨٩٧م مفتي المديرية عضوًا في محكمتها، ومفتي الديار المصرية عضوًا في المحكمة العليا، وأشركته في اختيار القضاة وتأديبهم، وكذا من يتولون منصب المفتي في المديريات، مع مراعاة أن المادة (١٠٠) من اللائحة المذكورة قصرت أعمال المفتين على المحاكم الأهلية دون القضايا المنظورة أمام المحاكم الشرعية، وقد أكدت اللائحة أيضًا أن تعيين مفتي الديار منوط بالخديوي[١١٤]. وقد كرّس القانون رقم (١٢) لسنة ١٩١٤م الذي ألغى نظام تعيين المفتي بأمر من المقام العالي (الخديوي) تبعية المفتي لوزارة العدل. وكانت اللوائح القديمة تفرق بين وظيفة مفتي الديار المصرية، ووظيفة مفتي الحقانية الذي أصبح يسمى الآن مفتي الجمهورية[١١٥].

وقد حددت المحكمة الدستورية طبيعة دور دار الإفتاء في حكمها الصادر في الدعوى رقم (٤) لسنة (٨) قضائية وكان مما ورد فيه أن: «دار الإفتاء لا تعتبر جهة قضاء ولا هيئة ذات اختصاص قضائي، ذلك أن ما يصدر عنها من فتاوى ليس فصلًا في خصومة قضائية، بل هو مجرد رأي لا تتوافر فيه خصائص الأحكام التي تستقل بها جهات القضاء والهيئات ذات

---

(١١٢) تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥م، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م، ص٧٣.

(١١٣) المصدر السابق، وعلى خلاف ذلك يذهب: د. محمد سليم العوا إلى أن الشيخ محمد العباسي المهدي كان أول من تولى الإفتاء بأمر عالٍ في عام ١٢٦٤ هجري (١٨٤٧م).

(١١٤) د. عمار علي حسن، المرجع السابق، ص٥١ - ٥٢.

(١١٥) د. محمد سليم العوا، المرجع السابق.

الاختصاص القضائي، ولا يرقى بالتالي إلى مرتبتها، وهو رأي غايته بيان الحكم الشرعي بمقتضى الأدلة الشرعية في المسألة المستفتى عنها[116].

ولم يعد للمفتي عمل فيما يتعلق بالمحاكم حاليًا سوى إبداء الرأي الاستشاري في أحكام الإعدام عملًا بنص المادة (٣٨١/ ٢) من قانون الإجراءات الجنائية، وبعد إلغاء إشهاد خروج محمل الكسوة إلى مكة، وإشهاد وفاء النيل - الذي كانت تضبط على أساسه ضرائب الأرض الزراعية - بعد بناء السد العالي، اقتصرت الفتوى على بيان حكم الشرع فيما قد يعرضه الأفراد والهيئات من استشارات، والدعوة الإسلامية، واستطلاع أهلّة الشهور العربية التي ترتبط بها مناسبات دينية كبداية صوم رمضان.

ويسمح استعراض نصوص مذكرة للتفاهم وقعت في القاهرة في ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٥م بين جمهورية مصر العربية ممثلة في دار الإفتاء المصرية ووزارة الأوقاف الكويتية[117]، كمثال لاتفاقات عديدة وقعتها دار الإفتاء، بإيضاح حدود ما يقع على عاتق الدولة عمومًا من التزامات تقوم بها من خلال مؤسساتها المختصة بالأمور الدينية، في خدمة دين الدولة الذي نص عليه الدستور. فطرفا المذكرة يتفقان على وضع استراتيجية فعّالة في ميدان التعريف بالإسلام، والدعوة إليه ونشره بالحكمة والموعظة الحسنة بكافة الوسائل المطبوعة والإلكترونية والسمعية والبصرية وغيرها، واستلهام منهج الإسلام في توثيق عُرى الروابط بين الطرفين فيما ينبغي تحقيقه، ودعم التضامن الإسلامي بين الشعبين الشقيقين في الواقع المحيط، وتعزيز التعاون الثقافي الإسلامي والصداقة والإخوة بينهما؛ ومن أجل تحقيق ذلك فقد اتفقت الدولتان على تبادل المطبوعات والبحوث الإسلامية والمجلات التي تنشر فيها الدراسات والأحكام الفقهية بصفة منتظمة ومحاضر الندوات والمؤتمرات التي تضطلع بها مؤسساتها المعنية (م١)، وتبادل الخبرات والبرامج لإعداد الدورات التدريبية للأئمة والخطباء في مجالات الدعوة والثقافة الإسلامية (م٢)، وتبادل الخبرات المتعلقة بالحفاظ على القرآن وطباعته ونشره وتوزيعه، والعمل على إقامة المسابقات المشتركة في حفظه

---

(١١٦) حكم المحكمة الدستورية العليا في الدعوى رقم (٤) لسنة (٨) قضائية، بتاريخ ٢/ ١/ ١٩٩٨م.

(١١٧) الجريدة الرسمية الكويتية (الكويت اليوم)، العدد ٧٣٩، في ٢٣/ ١٠/ ٢٠٠٥م

وتجويده وتفسيره، وكذا في السيرة النبوية العطرة والسُّنَّة النبوية المطهرة، والمشاركة في إعداد الاختبارات التي يتم تنظيمها في هذا المجال (م٣)، والتعاون في مجال البحوث والدراسات المتعلقة بحفظ التراث الإسلامي وإحيائه وتحقيقه وتوزيعه، والعمل على تنظيم لقاءات دورية بين العلماء والباحثين في العلوم الإسلامية لمواجهة مختلف القضايا والمستجدات في ضوء الأصالة والمعاصرة (م٤)، وتبادل خُطط العمل المشترك، ورسم أمثل السياسات لاختيار أفضل العناصر للعمل في مجال الدعوة (م٥)، ووضع خُطة شاملة للتعريف بالإسلام وإزالة الشبهات والرد على حملات التشكيك بالطرق المختلفة (م٦)، ووضع البرامج والأسس الفكرية الصحيحة التي توضح مفاهيم الإسلام، وتساعد على التقدم والرقي بالأمة في مختلف المجالات، وتبادل المعلومات بين الجهتين، وتنسيق جهودهما حول هذه القضايا في المحافل والمنظمات الدولية (م٧)، وتبادل الخبرات حول نظم الوقف، وكيفية إدارته وحمايته، وتنمية مجالات صرفه واستثماره (م٨)، وتشجيع تبادل الوفود على مختلف المستويات، والمشاركة في الندوات والمؤتمرات الإسلامية التي تعقد في كلا البلدين من أجل تبادل التجارب والخبرات (م٩).

واضطرادًا مع أصل إباحة الفتوى لأهل العلم، واستمرارًا من الأزهر في القيام بدوره توجد لجنة للفتوى بالأزهر، وهي تابعة لمجمع البحوث الإسلامية، وهي مكونة من ١٤ عضوًا من علماء الأزهر يُعيِّنهم شيخ الأزهر، أغلبهم ممن أحيلوا للتقاعد بعد خدمة طويلة في الأزهر عمومًا، وفي مجمع البحوث الإسلامية بصفة خاصة. وقد تم إنشاء هذه اللجنة عام ١٩٣٥م على يد الشيخ مصطفى المراغي؛ لكي تقوم بالرد على أسئلة المسلمين، ثم لاحقًا لتنظيم موضوع إشهار الإسلام لغير المسلمين. وتقوم اللجنة بالرد على الأسئلة التي ترد إليها شفويًا، إلا أن هناك فتاوى مكتوبة صادرة عن اللجنة خاصة في مسائل الأحوال الشخصية والمواريث. واللجنة بذلك تقوم بنفس الدور المنوط بدار الإفتاء، الأمر الذي أدى إلى نوع من تنازع الاختصاص، خاصة بعد صدور القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بتطوير الأزهر. فقد سُحِبتْ دار الإفتاء بعد تنظيمها وتبعيتها لوزارة العدل البساط من لجنة الفتوى بالأزهر، فأصبحت الأخيرة تصدر فتاوى ذات طابع اجتماعي، ولا تحمل الصفة

الرسمية كما هو الحال بالنسبة لدار الإفتاء التي خصها القانون بذلك[118].

وتخضع اللجنة لقرار شيخ الأزهر رقم ٤٣٥ لسنة ١٩٨٤م الذي أكد على أن يكون «الالتزام في الفتوى بما صدرت به قرارات وتوصيات مجمع البحوث الإسلامية أو مجلس المجمع»، وأن: «المسائل التي تحال إلى اللجنة من شيخ الأزهر تعرض أجوبتها عليه». كما نص القرار على أن: «يُعدّ سجل؛ لتدوين نصوص فتاوى المواريث، وسجل ثان؛ لتدوين نصوص فتاوى الوقف، وثالث؛ لتدوين نصوص الفتاوى الأخرى». كما أكد القرار «على أن تكون الفتاوى مستندة إلى أدلتها الشرعية المعروفة. وإذا كانت الإجابة متعلقة بأمر فقهي يجب أن ينص فيها على مرجعها من كتب المذهب أو المذاهب التي اعتمدت عليها الفتوى، وتكون الإجابة وفق أرجح الآراء في فقه أيٍّ من المذاهب شريطة أن تكون موافقة للكتاب والسُّنَّة أو إجماع الفقهاء أو القياس الصحيح الملائم لمصلحة المسلمين»[119].

على أن الطابع الاجتماعي العام لفتاوى اللجنة لم يمنعها من إصدار بعض الفتاوى ذات الطابع السياسي. فقد أصدرت اللجنة بيانًا اعتبرت فيه الممتنع عن التصويت في الانتخابات خائنًا للأمانة وكاتمًا للشهادة وآثمًا. وأفتت بعدم جواز استخدام المساجد في الدعاية السياسية. وفي السياق ذاته أدانت اللجنة محاولة اغتيال رئيس الجمهورية في أديس أبابا وتفجير السفارة المصرية بباكستان، واعتبرت «الإرهابيين» خارجين عن الإسلام، وأكدت أن العصر الذهبي للأزهر هو عصر الرئيس مبارك. وفيما يخص عملية السلام العربي الإسرائيلي والمشروعات الاقتصادية المقترحة للتعاون بين الطرفين أكدت اللجنة أن تحقيق السلام يأتي كهدف أول ثم بعد ذلك التعاون الاقتصادي بين الأطراف المختلفة[120].

مؤخرًا، وأمام تصاعد ظاهرة التصدي للفتوى من جانب كثيرين خارج المؤسسة الرسمية (الأزهر ودار الإفتاء)، في ظل انفتاح إعلامي مشهود، وإقبال الناس على البحث عن حكم الشرع فيما جَلّ أو قَلّ من أمور حياتهم،

---

(١١٨) تقرير الحالة الدينية، ص٥٢، ٥٣.

(١١٩) المرجع السابق.

(١٢٠) المصدر السابق.

اتساقًا مع تصاعد حالة الوعي الديني الملتبس والمشوّه، ثار الجدل حول تنظيم الفتوى وقصرها على الجهات الرسمية المتخصصة.

فأعلن مَجْمَع البحوث الإسلامية أن دار الإفتاء المصرية هي المرجعية الرسمية المنوط بها إصدار الفتاوى الشرعية، وبيان أحكام الحلال والحرام، محتفظًا لنفسه بحق التعقيب على الفتاوى الصادرة عن دار الإفتاء - إذا وجد ما يستوجب ذلك - باعتباره المرجعية العليا وفقًا لما ينص عليه قانون تنظيم الأزهر رقم (١٠٣) لسنة ١٩٦١م ولائحته التنفيذية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥م. وحذّر المَجْمَع في بيانه من العواقب السيئة للخلط بين الآراء العادية والفتاوى الشرعية، مشيرًا لخطأ البعض في وسائل الإعلام وغيرها، بإطلاق لفظ (فتوى) على أي رأي يقال في موضوع يمس الدين بصرف النظر عن كونه صادرًا عن غير المحيطين بالجوانب الشرعية. وجاء بيان المجمع بناء على طلب من الدكتور علي جمعة مفتي الجمهورية وعضو المَجْمَع، لمواجهة حالة الفوضى التي شاعت وذاعت في تسمية كل رأي صحيح أو قبيح بفتوى، طالبًا إدراج موضوع مرجعية الفتوى، ومَنْ له حق الإفتاء في وسائل الإعلام ضمن جدول أعمال المَجْمَع. وكان المَجْمَع قد سبق أن رفع مذكرة لوزير الإعلام شدد فيها على ضرورة مراعاة استضافة المتخصصين في مجالي الفقه والشريعة بالنسبة للموضوعات التي تحتاج لبيان الرأي الشرعي، على أن يكون مجال (الدعوة) مفتوحًا لكل التخصصات الدينية الأخرى، وذلك منعًا لحالة التضارب والبلبلة التي يحدثها غير المتخصصين لدى المتلقين[١٢١].

وقد أثار ذلك الموقف معارضة من جانب بعض الدعاة من خارج المؤسسة الرسمية وصحف المعارضة، تأسيسًا على حجج خلاصتها: إن العلم شائع لكل مجتهد من المسلمين، وأن الإسلام لا يعرف احتكار فئة بعينها للنطق باسم الدين، وأن منع عالِم من الإفتاء ولو أخطأ باطل بإجماع، فكيف لو أصاب؟ وأن معالجة فوضى الإفتاء يكون بتصحيح التعليم الديني، وفتح أبواب الدعوة والإرشاد أمام ثقات العلماء[١٢٢].

---

(١٢١) الأهرام، ٤ يناير ٢٠٠٧م.

(١٢٢) د. محمد سليم العوا، المرجع السابق.

ورغم صحة هذه الحجج في المنطق الديني، إلا أن حالة الإقبال المتزايد على طلب الفتوى والتبرع بها من الدعاة الإعلاميين تستدعي تفسيرًا متخصصًا في سيكولوجيا الجماهير أكثر مما يستدعي بيان موقف الإسلام من الفتوى في الدين. ذلك أن الموضوعات المستفتى بشأنها ليست بمعزل عن تدهور مستوى الوعي الديني والثقافي والسياسي في مصر فأغلبها يدور حول «مزيج من الفلكلوريات والخرافات الشعبية، وتخليطات ظواهر التدين الشعبي والطقسي الذي أصبح واسطة العقد بين وعي النخبة ووعي الجماهير المريضة». «فإذا كان الأمر يتعلق بالنظام الديني وظواهره وأنساقه ومعاييره، فإن ذلك يشير إلى شكلية وطقوسية أنماط التدين السائدة، بل إنه في أحيان عديدة يثري النزعة التزمتية الصارمة التي تخالف قاعدة أن الدين الإسلامي يسر لا عسر، ويجعل بعضها أقرب إلى نزعة استعراضية أكثر منها تعبيرًا عن إيمانية صادقة وعميقة وموقورة ابتغاء مرضاة الله»[١٢٣].

والواقع أن هذا الإقبال غير العادي من الجمهور على طلب الفتوى في كل أمور الدنيا، على الرغم من تقلص دورها إلى أدنى الحدود على صعيد القانون والقضاء، هو أحد تجليات المنازعة بين الإرث التاريخي للمؤسسة الدينية ونموذج الدولة الحديثة في المجتمع المصري في ظل ضعف تلك الدولة وإخفاقاتها المتتالية، وتآكل سلطتها المعنوية على جمهورها. الأمر الذي خُرع معه الجمهور الذي يعاني شظف العيش وبؤس الثقافة إلى الفقه الإسلامي الذي تمتع تاريخيًا بمركزية كبيرة في الحياة الإسلامية تنظيرًا وتطبيقًا، ومثّل سلطة ومرجعية لهذا الجمهور عبر تاريخ طويل. فمع نشأة الدولة الحديثة ذات المرجعية العلمانية تراجع دور الفقه؛ ومع تراجع دور الدولة على صعيد الواقع وعلى صعيد الرمز وعجزها عن تلبية الاحتياجات المادية والروحية للسكان، تراجع الوعي بأهميتها، وتراجع الوعي بأهمية القانون والثقة في قدرته على وضع الحلول لإشكاليات الحياة. ونشطت الحركة الإسلامية «الإحيائية» في محاولة لملء ذلك الفراغ الناجم عن تراجع الدولة، وتضييق الفجوة بين الفقه القديم وواقع الحياة المستجد. ودخل الفقهاء المجددون المنازعون للسلطة في مجالات الشأن العام على رحابتها،

---

(١٢٣) نبيل عبد الفتاح - تقديم لكتاب «نحو إصلاح علوم الدين»، للمؤلف: علاء قاعود، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٢٠ ـ ٢١.

في مواجهة أطروحات الدولة الحديثة (الغربية) وفي جدال معها، محاولين تكييف بعضها مع الإسلام، ونقض ما لا يمكن تكييفه أو أسلمته. ويأتي نزوع الدولة والمؤسسة الدينية الرسمية إلى احتكار الفتوى في إطار محاولة الدولة الحفاظ على نفوذها، وسعيها للقيام بدورها في التوفيق بين المثال الديني والواقع المعاش(١٢٤).

الفرع الثالث

الأوقاف

٧٢ ـ مرَّ بنا كيف صادرت الثورة الفرنسية الأوقاف الدينية في بدايات عهدها وأول صدامها مع الكنيسة، أما في مصر، واتساقًا مع النموذج المصري الساعي إلى إحلال الدولة الحديثة محل التقليدية سلميًا وتحاشي الصدام مع البنى الدينية والاجتماعية القائمة، فقد تم ذلك عبر استيعاب تلك المؤسسة في بنية الدولة والعمل على تذويبها فيها. ونزوع الدولة الحديثة إلى القضاء على الأوقاف مفهوم على ضوء ارتباط نموذج هذه الدولة بالاقتصاد الرأسمالي الذي ينزع إلى تعميم اقتصاد السوق القائم على التبادل، والذي لا يقبل بوجود جزء ضخم من الثروة خارج دائرة التبادل. وتمت عملية إخضاع الأوقاف لسلطة الدولة المصرية الحديثة من خلال ثلاثة محاور، أولها: سيطرة الإدارة الحكومية على إدارة الأوقاف من خلال ديوان عموم الأوقاف المُنشأ عام ١٨٥١م والمتحول إلى نظارة (وزارة) ـ نهائيًا ـ عام ١٩١٣م، وثانيها: السعي الدؤوب إلى إلغاء الأوقاف الأهلية، وثالثها: الإحلال التدريجي للقاعدة القانونية التي تصدر باسم الدولة محل أحكام الفقه الإسلامي فيما يخص إدارة الأوقاف في إطار تطور الأبنية المؤسسية والقانونية للدولة الحديثة واتجاهها المتزايد نحو المركزية(١٢٥).

---

(١٢٤) في هذا المعنى، معتز الخطيب: الفقه والفقيه والدولة الحديثة، إشكاليات التنافس بين سلطتي الفتوى والقانون ـ مقال في الحياة ٢١/ ٧/ ٢٠٠٧م، وحول السلطة العلمية في الإسلام عمومًا، انظر: عبد المجيد الصغير في دراسته الرائعة: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت.

(١٢٥) الدكتور إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٣٨٦ ـ ٤٠١، ص٤٥٧. وقد اعتمدنا في هذا الجزء بشكل واسع على تلك الدراسة الوافية والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٨م. ـ

وبغض النظر عن الخلاف حول أصل نظام الوقف وأنواعه وبواعثه مما يخرج عن نطاق بحثنا[١٢٦]، فقد عرفت مصر الإسلامية نظام الوقف منذ عصورها الأولى. وعندما تولى محمد علي حكم مصر كانت مساحة الأراضي الموقوفة على الخيرات تقدر بـ ٦٠٠,٠٠٠ فدان وهو ما يزيد على خمس الأراضي الزراعية التي كانت تبلغ ٢,٥ مليون فدان طبقًا لإحصاء عام ١٨١٢م[١٢٧]، وكانت مصارف الوقف شاملة ومتنوعة، وفي مقدمتها المساجد (الحرمين الشريفين بصفة خاصة)، وما يرتبط بها من مؤسسات التعليم ومعلميها وطلابها والبيمارستانات، كما كان جزءًا مهمًا من إيراداتها ينفق على الأشغال العامة كشق الترع والقنوات وبناء الجسور وتمهيد الطرق وحفر الآبار، ويلي ذلك الإنفاق على الفقراء، والمساكين، ومقابر الصدقة، والموالد والأعياد، كما كان من الأوقاف (ما يوقفه السلاطين خصوصًا) ما ينفق موارده على الثغور وتجهيز الجيوش، وكانت إدارة الوقف تحددها إرادة الواقف، الذي كان عادة ما يُعين ناظرًا للوقف. وبعض الأوقاف الكبيرة كانت تحتاج لجهاز إداري متكامل، كما كانت إدارة الوقف تؤول إلى القاضي في بعض الأحيان.

واتبع محمد علي تجاه الأوقاف سياسة تتسق مع أخذه بنظم الدولة الحديثة وما تتسم به من نزعة للمركزية وبسط السيادة، ففرض على الأوقاف الالتزام بأداء أموال الميري والضرائب المقررة بالأولوية على أي مصارف أخرى لريع الوقف. ومن ثَمَّ جاءت المحاولة الأولى لبسط هيمنة الدولة على

= ويرى الكاتب، محقًا في ذلك إن «الأصل في إدارة الأوقاف إنها إدارة أهلية مستقلة تعمل وفق مبدأ الشهر القانوني بعيدًا عن التدخل الحكومي، سواء ما تعلق منها بالأعيان الموقوفة أو الإغراض الموقوف عليها، ولكن الممارسة الاجتماعية أدت إلى ظهور قطاع متخصص من الإدارة الحكومية في الوقف هو «ديوان الأوقاف السلطانية» ذات اختصاصات متغيرة (ص٣٨٦). كما يشير ويحق - أيضًا - إلى أن النموذج التقليدي والدور الاجتماعي للدولة السلطانية في تاريخنا لم يكن له سوى أهمية محدودة النسبة للمجتمع لا تضارع بأية حال أهمية مركزية الدولة الحديثة أو دورها أو ثقلها على المجتمع (ص٧٣).

(١٢٦) هناك آراء تذهب إلى أن نظام الوقف كان معروفًا في الإمبراطورية الرومانية والبيزنطية، وعلى العموم وُجدت نظم مماثلة حتى في مصر الفرعونية، حيث كان الفراعنة يخصصون أملاكًا للمعابد كما سبق أن أشرنا في مطلع رسالتنا.

(١٢٧) المرجع السابق، ص٨٦، نقلًا عن عبد الرحمن الجبرتي عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الرابع، ص١٤٦.

الأوقاف في عام ١٨٣٥م عندما أنشأ محمد علي ديوان عمومي للأوقاف تحددت اختصاصاته بموجب لائحة صدرت في العام التالي، فيما اعتبر أول محاولة رسمية لوضع نظام للإشراف الحكومي على الأوقاف وحجر الأساس الذي بنيت عليه نصوص اللوائح الخاصة بإدارة الأوقاف بعد ذلك[١٢٨]. وضمت تلك اللائحة عشرة أبواب انصبت على ضبط حسابات الأوقاف الخيرية من حيث إيراداتها ومصروفاتها من جهة، والمحافظة على حقوق الجهات الموقوف عليها من جهة أخرى، وتنظيم صرف مرتبات موظفي تلك الجهات من جهة ثالثة، على أن هذه المحاولة لم تستمر أكثر من ثلاث سنوات ألغى بعدها الديوان (أعاده عباس الأول عام ١٨٥١م). وفي عام ١٨٤٦م أصدر محمد علي ـ استنادًا على فتوى شرعية ـ أمرًا بمنع إنشاء أوقاف أهلية جديدة[١٢٩]. على أن أثر ذلك الأمر كان محدودًا، واقتصر على الأراضي العشورية، واستمر الوقف الأهلي في غيرها من الأراضي الزراعية، والعقارات المبنية، ثم ألغاه الخديوي عباس الأول عام ١٨٤٩م.

ويندرج تقنين أحكام الوقف تقنينًا موضوعيًا شاملًا لأول مرة بالقانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م ضمن سلسلة من التشريعات التي نظمت مجالات كانت محجوزة تقليديًا للشريعة الإسلامية (والمسيحية واليهودية بحسب عقيدة ومذهب الخاضعين لها)، وهي قوانين الميراث (١٩٤٣م)، والوقف والوصية (١٩٤٦م)، والتي جاءت محصلة لعمل اللجنة التي وافق مجلس الوزراء في ١٩٣٦/١٢/٩م، بناءً على اقتراح وزارة العدل، على تشكيلها لوضع قانون شامل للأحوال الشخصية، وما يتفرع عنها كالأوقاف والمواريث والوصية.

وجاء القانون ٤٨ لسنة ١٩٤٦م حصيلة جهود استمرت قرابة ست سنوات منذ بدأت لجنة الأحوال الشخصية التي شكلتها وزارة العدل عام ١٩٤٠م في إعداد مشروعه.

وكانت اللجنة التي وضعت المشروع برئاسة شيخ الجامع الأزهر (محمد مصطفى المراغي)، وعضوية أربعة عشر عضوًا من أبرز رجال الفقه والقضاء، وكانت الغلبة فيها لعلماء الشريعة، ورجال القضاء الشرعي.

---

(١٢٨) المرجع السابق، ص٣٨٧ وهامشها.

(١٢٩) إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص٣٨٧ ـ ٣٨٩.

وتضمن ذلك القانون تقنينًا لجانب أساسي من القواعد الفقهية التي بُني علَيها نظام الوقف، وعبرت عن ذلك مذكرته التفسيرية بقولها إن: «المصلحة قضت بوضع قانون تستمد أحكامه من المذاهب الإسلامية يكفل إصلاح نظام الوقف وتنقيته من العيوب والشوائب وتجعله مطابقًا لمقاصد الشريعة السمحة»[١٣٠].

ونظم ذلك القانون إنشاء الوقف وشروطه (المواد من ١ ـ ١٠) وأبرز ما استحدثته المادة (٥) التي نصت على أن وقف المسجد لا يكون إلا مؤبدًا، ويجوز أن يكون الوقف على ما عداه مؤقتًا أو مؤبدًا، أما الوقف على غير الخيرات فلا يكون إلا مؤقتًا، ولا يجوز على أكثر من طبقتين. كما نظمَ الرجوع عن الوقف والتغيير في مصارفه (م١١)، واستبداله (م١٣، ١٤)، وانتهاء الوقف (المواد ١٦ ـ ١٨)، والاستحقاق في الوقف (م١٩ ـ ٣٩)، وقِسْمَته (م٤٠ ـ ٤٣)، والنظر عليه (م٤٤ ـ ٤٩)، ومحاسبة النظار (م٥٠ ـ ٥٣)، وعمارة الوقف (م٥٤، ٥٥)، وأحكام ختامية (م٥٦ ـ ٦٢)[١٣١].

كان هذا القانون الخطوة الأولى تجاه حسم جدال دار على مدى النصف الأول من القرن العشرين حول الوقف الأهلي، وامتد لنظام الوقف في جملته، (وجاءت الخطوة الثانية عام ١٩٥٢م بعد ثورة يوليو بإلغاء الوقف على غير الخيرات) بين فريقين: فريق يرى ضرورة الإبقاء على نظام الوقف لما له من شرعية دينية وتاريخية ووظيفة اجتماعية، وفريق يرى إلغاء هذا النظام ـ وخاصة الوقف الأهلي ـ؛ لمساوئه، ولما يؤدي إليه من إضعاف الدولة بحبس قسم لا يستهان به من مواردها عن التداول الحر، وينزع عنها جزءًا من اختصاصاتها. وتسببت حالة عدم الاستقرار السياسي التي ميزت العهد الملكي في إرجاء حسم ذلك الجدال الذي استمر في البرلمان مدة تزيد على عشرين سنة (١٩٢٦ ـ ١٩٤٦م)؛ إذ كان البرلمان يحل، وهو على وشك النظر في قانون الوقف حتى شاع القول: إن الحل أدرك المجلس قبل أن يدرك الوقف[١٣٢].

---

(١٣٠) المرجع السابق، ص٤٤٥.

(١٣١) قوانين الوقف والحكر، المطابع الأميرية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

(١٣٢) غانم، المرجع السابق، ص٤٢٣ وما بعدها.

وباشرت سلطة يوليو ١٩٥٢م، بما تميزت به من حسم وبعد اجتماعي وسطوة لجهاز الدولة، مجموعة من الخطوات حسمت بها التردد تجاه تحجيم نظام الأوقاف وإخضاعه لسلطة الدولة وسياساتها، فوضعت الأسس لتصفيته تدريجيًا.

كان أول تلك الخطوات وأبرزها المرسوم بقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢م الصادر في ١٤ سبتمبر ١٩٥٢م والذي قضى في مادته الأولى: بعدم جواز الوقف على غير الخيرات، وفي مادته الثانية: باعتبار كل وقف لا يكون مصرفه خالصًا لجهة من جهات البر منتهيًا، وفي مادته الثالثة: بأن يؤول الوقف المنتهي إلى ملك الواقف إن كان حيًا وكان له حق الرجوع فيه وإلى المستحقين إن لم يكن حيًا[١٣٣].

وإذا كانت سياسة الإصلاح الاجتماعي التي تبنتها سلطة يوليو ـ وفي القلب منها سياسة الإصلاح الزراعي ـ قد اقتضت حل الأوقاف الأهلية لضمان نجاح تلك السياسة، فإن ثمة اعتبارات أخرى قد أدت إلى إقدام تلك السلطة على إصدار قانونين آخرين هما: القانون ١٥٢ لسنة ١٩٥٧م و٤٤ لسنة ١٩٦٢م؛ لتقوم وزارة الأوقاف بموجبهما ـ بتسليم جميع ما كان لديها من أراض موقوفة على جهات البر العام أو الخاص إلى هيئة الإصلاح الزراعي؛ لكي تطبق عليها قانوني الإصلاح الزراعي الأول الذي صدر سنة ١٩٥٢م، والثاني الذي صدر سنة ١٩٦١م. وقد بلغت جملة الأراضي التي تسلمها الإصلاح الزراعي طبقًا لقانون ١٩٦٢م من وزارة الأوقاف ٢٢٩,٧٨٦ فدانًا. وإذا أضفنا إلى هذه المساحة ١٦٥,٠٠٠ فدان (هي جملة أراضي الوقف التي خضعت لقانون الإصلاح الأول) فإن المجموع يكون ٣٩٤,٧٨٦ فدانًا، وهو ما يعادل ٤٨٪ من جملة الأراضي الزراعية التي تم توزيعها طبقًا لقوانين الإصلاح الزراعي من سنة ١٩٥٣م إلى سنة ١٩٧٠م.

ونص القرار بقانون ١٥٢ لسنة ١٩٥٧م الصادر في ١٣ يوليو ١٩٥٧م بتنظيم استبدال الأراضي الزراعية الموقوفة على جهات البر، على أن تستبدل خلال مدة أقصاها ثلاث سنوات الأراضي الزراعية الموقوفة على جهات البر العامة، على دفعات وبما يوازي الثلث سنويًا (م١) وتتسلم اللجنة العليا

---

(١٣٣) قوانين الوقف والحكر.

للإصلاح الزراعي سنويًا الأراضي الزراعية المستبدلة لتوزيعها طبقًا لقانون الإصلاح الزراعي ١٧٨ لسنة ١٩٥٢م (م٢)، وتؤدي الهيئة العامة للإصلاح الزراعي لمن له حق النظر على الأوقاف سندات تساوي قيمة الأرض الزراعية المستبدلة وما عليها من منشآت وأشجار، وتؤدي الهيئة العامة للإصلاح الزراعي قيمة ما يستهلك من السندات إلى المؤسسة الاقتصادية، وتستهلك السندات خلال ثلاثين سنة على الأكثر مع أداء فوائد بواقع ٣٪ سنويًا (م٣ المستبدلة بقانون ١٣٣ لسنة ١٩٦٠م)، وتتولى المؤسسة الاقتصادية استغلال قيمة ما يستهلك من السندات في المشروعات التي تؤدي إلى تنمية الاقتصاد القومي، وتؤدي إلى من له حق النظر على الوقف ريعًا سنويًا لا يقل عن ٣,٥٪، وتضمن الحكومة المؤسسة الاقتصادية في سداد المبالغ التي تتسلمها وريعها (م٤)[١٣٤]. وهو ما يذكرنا بتصرف الثورة الفرنسية في الأوقاف على نحو ما سبق لنا تناوله في الفصل الأول من هذا الباب.

وفي ٢١ مايو ١٩٥٣م صدر القانون رقم ٢٤٧ بشأن النظر على الأوقاف الخيرية وتعديل مصارفها على جهات البر، والذي نصت مادته الأولى - المستبدلة بالقانون ٣٠ لسنة ١٩٥٧م على أنه: «إذا لم يعين الواقف جهة البر الموقوف عليها أو عينها ولم تكن موجودة أو وجدت جهة بر أولى، جاز لوزير الأوقاف، بموافقة مجلس الأوقاف الأعلى، أن يصرف الريع كله أو بعضه على الجهة التي يعينها دون تقيد بشرط الواقف. ويجوز لوزير الأوقاف بموافقة مجلس الأوقاف الأعلى أن يغير في شروط إدارة الوقف الخيري»[١٣٥].

وبموجب أحكام هذا القانون تم القضاء على الاستقلال الإداري للأوقاف ومؤسساتها واستقلالها «الوظيفي» الذي كانت تفرضه شروط الواقفين بما لها من حصانة أضفتها عليها الأحكام الشرعية لفقه الوقف، فيما أكدت عليه من أن «شرط الواقف كنص الشارع في لزومه ووجوب العمل به ما لم يخالف مقصدًا من مقاصد الشريعة». كما تم وضع نظام الأوقاف برمته في خدمة السياسة العامة للسلطة الحكومية، التي امتدت إلى كافة أشكال العمل الأهلي وأنشطته ومؤسساته الاجتماعية.

(١٣٤) قوانين الوقف والحكر.
(١٣٥) المصدر السابق.

وبذلك أقامت الدولة نفسها مقام الإرادات الاجتماعية المعبر عنها في شروط الواقفين، بعد أن جمعتها تحت الإدارة المركزية لوزارة الأوقاف، ومنحت لوزير الأوقاف - ممثلها التنفيذي في هذا القطاع - سلطة تقديرية واسعة في عملية تغيير مصارف الأوقاف، وكان ذلك نوعًا من «التأميم» لموارد الأوقاف الخيرية، وسعيًا لإعادة توظيفها في خدمة السياسة العامة للدولة، في إطار التوجه «الاشتراكي» للسلطة الحاكمة؛ الذي برزت ملامحه منذ أواخر الخمسينيات. وقد ألمحت المذكرة الإيضاحية للقانون إلى ذلك، وصرحت به القرارات الإدارية، وأكدته الإجراءات التنفيذية التي تمت في هذا المجال[١٣٦]. وأهمها القرار الذي أصدرته «لجنة شئون الأوقاف» بتاريخ ١٢/٥/١٩٦٧م بتغيير مصارف ريع الأوقاف الخيرية جميعها - وما هو متجمد من أموالها أيضًا - وتوجيهها إلى مصرفين اثنين فقط هما: نشر الدعوة الإسلامية في الداخل والخارج، والبر على اختلاف أوجهه بأولوية أقارب الواقفين.

ولم تستثن الدولة الناصرية الأوقاف المسيحية من الخضوع لسلطتها في تنظيم الجهة القائمة عليها، فصدر قرار رئيس الجمهورية بالقانون ٢٦٤ لسنة ١٩٦٠م، ومقررًا في مادته الثانية إنشاء هيئة تسمى «هيئة أوقاف الأقباط الأرثوذكس» تكون لها الشخصية الاعتبارية، تحدد اختصاصاتها بقرار من رئيس الجمهورية، ومن بينها اختيار القدر الذي استثنته المادة الأولى من ذات القانون من أحكام القانون (١٥٢) لسنة ١٩٥٧م بتنظيم استبدال الأراضي الزراعية الموقوفة على جهات البر، لبطريرك وبطريركية الأقباط الأرثوذكس والمطرانيات والأديرة والكنائس وجهات التعليم الأرثوذكسية وجهات البر الأخرى، في حدود مائتي فدان لكل جهة، ومائتي فدان من الأراضي البور، ونصت المادة الثالثة على أن يدير تلك الهيئة مجلس إدارة يشكل من البطريرك رئيسًا، وعدد من المطارنة، وعدد مماثل من الأقباط الأرثوذكس ذوي الخبرة يعينون بقرار من رئيس الجمهورية بناءً على ترشيح البطريرك، وعلى أن تؤدي الهيئة العامة للإصلاح الزراعي قيمة المستبدل من الأراضي وما عليها من منشآت نقدًا[١٣٧].

---

(١٣٦) غانم، السابق، ص٤٦٩.

(١٣٧) قوانين الوقف والحكر، مصدر سابق.

وقد قضت المحكمة الدستورية العليا بحكمها الصادر في القضية رقم ١٦٢ لسنة (٢١) قضائية دستورية بجلسة ٢٠٠٤/٣/٧م بعدم دستورية نص الفقرة الثالثة من المادة (١١) من القانون رقم (٤٨) لسنة ١٩٤٦م بشأن الوقف والوصية فيما تضمنه من قصر حظر الرجوع أو التغيير في وقف المسجد ابتداءً أو فيما وقف عليه ابتداءً على المسجد دون الكنيسة. وأقامت المحكمة قضاءها على أساس أن النص الطعين، وقد حظر الرجوع أو التغيير في وقف المسجد دون إضافة الكنيسة لهذا الحكم رغم تساويها مع المسجد في كون كل منهما دار عبادة مخصصة لممارسة الشعائر الدينية، فإنه يكون قد أقام تفرقة غير مبررة بالمخالفة لمبدأ المساواة المنصوص عليه في الدستور[١٣٨]. وقد حلل أستاذنا الدكتور يحيى الجمل دلالة هذا الحكم في مقال له بجريدة الأهرام، قال فيه: إن المحكمة بحكمها هذا قد طبقت حكم الدستور الذي حرص على استعمال لفظ «المواطنون»؛ تأكيدًا منه على أن المواطنة هي العلاقة الأساسية بين الفرد والدولة بغير اعتداد بأي وصف آخر يأتي بعد ذلك، وأن يكون المواطن مسلمًا أو مسيحيًا أو بوذيًا أو لا دين له هذا كله لا يؤثر على «المواطنة» في ذاتها. وأن علاقة المواطنة هي الأساس في الدولة الحديثة، وأنه لا تمييز بين المواطنين بسبب تغاير لغتهم أو أديانهم أو عقيدتهم أو ما إلى ذلك؛ لأن كل هذا لا يؤثر على علاقة المواطنة[١٣٩].

ومع تغيير مصارف الأوقاف خضعت وزارة الأوقاف نفسها لكثير من التعديلات الهيكلية في بنيتها الإدارية واختصاصاتها الوظيفية؛ حتى تتكيف مع المتغيرات الجديدة، وخاصة بعد أن تم تسليم الأعيان التي كانت تديرها إلى الإصلاح الزراعي، والمجالس المحلية في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات. وتسليم ما كان لديها من مدارس ومستشفيات ومؤسسات خيرية اجتماعية أخرى إلى وزارات التعليم، والصحة، والشئون الاجتماعية على التوالي، وسلمت - أيضًا - جميع الأعيان الموقوفة على الخيرات للإصلاح الزراعي والمجالس المحلية.

وقامت وزارة الأوقاف بتخصيص جانب من مواردها لدعم سياسة

(١٣٨) موقع المحكمة الدستورية على الشبكة آنف الذكر.

(١٣٩) جريدة الأهرام، ٢٠٠٤/٤/٤م.

التصنيع والانتاج التي تبنتها حكومة الثورة من ناحية، وتخصيص جانب آخر للإسهام في حل أزمة المساكن من ناحية أخرى[١٤٠].

فبموجب القوانين والقرارات الجمهورية والوزارية التي صدرت خلال الفترة من سنة ١٩٥٩م إلى سنة ١٩٦٩م بشأن إعادة تنظيم وزارة الأوقاف، أصبحت هذه الوزارة أداة رئيسة من أدوات التعبئة السياسية والفكرية، واتسعت اختصاصاتها الوظيفية أفقيًا ورأسيًا في مجال «الدعوة الإسلامية» ـ من منظور السلطة الحاكمة وتوجهها الاشتراكي ـ وقد تجلى هذا التوسع في إنشاء جهازين إداريين كبيرين اعتمدا في تمويل نشاطهما على ريع الأوقاف التي تم تغيير مصارفها «لنشر الدعوة في الداخل والخارج» وهما: «إدارة الدعوة والمؤتمرات والزيارات» بوزارة الأوقاف. و«المجلس الأعلى للشئون الإسلامية» الذي نشأ ملحقًا بالوزارة نفسها[١٤١].

أما الجهاز الأول فقد نشأ بناء على قرار رئيس الجمهورية رقم ٦٤ لسنة ١٩٦٢م بشأن تنظيم وزارة الأوقاف، ونص على أن تكون تلك الإدارة: «إحدى الإدارات العامة التي تتكوّن منها وزارة الأوقاف. وأما اختصاصاتها فقد حددها قرار وزير الأوقاف رقم ١/لسنة ١٩٦٢م وهي تتلخص في إجراء البحوث والدراسات الخاصة بنشر الدعوة الإسلامية، والإعداد للمؤتمرات واللجان الدولية ـ لنشر الدعوة ـ وتزويد الهيئات الأجنبية بما تطلبه من بيانات عن نشاط الوزارة.

وأما «الجهاز الثاني» وهو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، فقد نشأ في سنة ١٩٦٠م على يد وزير الأوقاف آنذاك ليؤدي مهمة سامية وهي ـ على حد ما ورد في كتاب وزارة الأوقاف ـ مد أشعة الرسالة الدينية «من الجمهورية العربية المتحدة إلى أقطار العالم جميعه في الشرق والغرب.. والغاية النبيلة التي يستهدفها تقتضي أن يكون طليقًا من القيود الروتينية..» وأكدت على ذلك اللائحة التي صدرت لتنظيم أعمال المجلس وتحديد اختصاصاتها بموجب القرار الوزاري رقم ١٩٢ لسنة ١٩٦٤م. وأصبح للمجلس جهاز إداري ضخم مكون من مؤتمر سنوي، ولجنة تنفيذية عليا،

---

(١٤٠) غانم، المرجع السابق، ص٤٧٦.

(١٤١) المرجع السابق، ص٤٧١ ـ ٤٧٢.

وثمانية لجان فنية، وعشرة أقسام متخصصة في الأعمال المختلفة التي يقوم بها.

وباشر المجلس أعماله في إرسال بعثات من مصر إلى الخارج، وفي استقبال البعثات القادمة من الخارج إلى مصر، وقام بطباعة المصحف الشريف وبعض الكتب الإسلامية والثقافية والسياسية - بما فيها الميثاق الوطني - وتوزيعها على كثير من البلدان العربية والإسلامية والإفريقية والأسيوية والأجنبية بصفة عامة[١٤٢].

ولم يقتصر دور وزارة الأوقاف على الدعوة الدينية في الخارج، فقد عملت الدولة، من خلال وزارة الأوقاف، على بسط هيمنتها على شئون الدعوة الإسلامية في داخل البلاد. وأهم المجالات التي تبدي فيها هذا التوجه هو تنظيم الخطابة وإلقاء الدروس الدينية في المساجد. فصدر القانون رقم (٨٩) لسنة ١٩٦٤م بتعديل بعض نصوص القانون (٢٧٢) لسنة ١٩٥٩م، ومنها المادة العاشرة التي كانت تنص على أن: «يعين مشايخ المساجد ذات الأهمية الخاصة بقرار من رئيس الجمهورية» فأضيف إليها ثلاث فقرات: «ويتولى وزير الأوقاف تعيين أئمة المساجد التي تشرف عليها الوزارة، ندبًا من موظفيها»، «ويصدر وزير الأوقاف قرارًا بالشروط الواجب توافرها في الأشخاص الذين يحق لهم ممارسة الخطابة بالمساجد»، وفقرة أخيرة تقضي: بمعاقبة مَنْ يخالف أحكام الفقرة السابقة بغرامة لا تجاوز خمسة جنيهات.

ثم صدر القانون رقم (٢٣٨) لسنة ١٩٩٦م بتعديل نص المادة العاشرة من القانون (٢٧٢) لسنة ١٩٥٩م بإضافة اشتراط الحصول على ترخيص بأداء الدروس الدينية وإلقاء الخطب، وبجعل الحصول على الترخيص اللازم منوطًا بإجراءات يحددها قرار يصدرَ من وزير الأوقاف، ويرفع العقوبة على مخالفة هذه الأحكام إلى الحبس لمدة لا تجاوز شهرًا والغرامة التي لا تزيد على ثلاثمائة جنيه ولا تقل عن مائة، أو بإحدى هاتين العقوبتين. وقد كان هذا التعديل موضع نقد من أطراف عدة، من حيث إنه يمنع آلاف المؤهلين للدعوة الدينية من أداء فريضة البلاغ الواجب على العلماء، ويتضمن لأول

---

(١٤٢) المرجع السابق، ص٤٧٢، ٤٧١.

مرة في التاريخ الإسلامي عقوبة الحبس لمَنْ يَعْمُرون مساجد الله، ويدعون إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة، ويؤدي إلى تعطيل شعائر الدين في المساجد التي لا تجد أئمة مرخصين للخطابة بها[١٤٣].

وإلى جانب هذا تعمل وزارة الأوقاف بدأب على إلحاق كل المساجد والزوايا بها، ومد إشرافها إليها. فقد أعلنت الوزارة مؤخرًا أنها أوشكت على الانتهاء من تنفيذ خُطة ضم المساجد والزوايا الأهلية في شتى أنحاء البلاد، ويبلغ عددها ١٠٣,٦٢٧ مسجدًا وزاوية، تلك الخُطة التي كانت الوزارة بدأتها قبل عشر سنوات مما يتيح لها تعيين أئمة هذه المساجد والقائمين عليها وتحديد محتوى الخطبة[١٤٤]. وواضح أن هذه الإجراءات جميعًا تهدف إلى تعزيز قبضة الدولة على الدين، ووضعه في إطار مؤسسة تشرف عليها وتديرها، هي إحدى وزاراتها. وهي في ممارستها لهذا لا تعلن أنها دولة دينية، ولا تعلن حيادها تجاه الدين، إنما هي ترعاه وتسيطر عليه، في إطار سعيها لبسط سيطرتها على كل أوجه التعبير، وفي إطار موقفها العام من قضية العلاقة بين الدين والدولة.

الفرع الرابع

الأزهر

٧٣ ـ الأزهر جامع وجامعة، بل ربما أقدم جامعة لا تزال قائمة في التاريخ. وبعد زوال منصب شيخ الإسلام في إسطنبول أصبح المرجعية العالمية الأولى للفقه السُّنِّي. رغم أن إنشاءه كان أول أعمال الدولة الفاطمية في مصر (٣٦١هـ/ ٩٧٢م) بهدف نشر دعوتها المذهبية الإسماعيلية الشيعية. وقد اعتمد علماء الأزهر في تأدية رسالتهم الدينية والعلمية على الأوقاف المخصصة للإنفاق على مبانيه وأساتذته وطلابه. بعد سقوط الدولة الفاطمية شهد الأزهر تهميشًا لدوره لصالح مراكز فقهية أخرى في ظل الأيوبيين، فلما قامت دولة المماليك أُعيدت صلاة الجمعة إلى الأزهر وجُدد بناؤه، ورُدّت إليه أوقافه المغتصبة.

وفي عام (١٣٨٣م ـ ٧٨٤هـ) وفي عهد السلطان برقوق أول سلاطين

(١٤٣) د. محمد سليم العوا: أزمة المؤسسة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٤٢ ـ ٤٣.

(١٤٤) تصريح لوزير الأوقاف، د. محمود حمدي زقزوق، جريدة الحياة، ١٦/ ٦/ ٢٠٠٩م.

المماليك البرجية عُيِّن للأزهر ناظر كان يختار من بين كبار رجال الدولة، لينوب عن الحاكم في الإشراف على شئون الأزهر ماليًّا وإداريًّا. واستمر الاهتمام بالأزهر في عصر الدولة العثمانية، التي أكسبها اعتناقها المذهب السُّنِّي واهتمامها بالأزهر مصداقية كبيرة لدى المصريين. ورأى السلطان سليمان القانوني ضرورة أن يكون للجامع الأزهر شيخ يتفرغ للإشراف على شئونه الدينية والإدارية معًا، ويكون حلقة الوصل بينه وبين العلماء[١٤٥].

وتركت الدولة العثمانية للعلماء المصريين منصب شيخ الجامع الأزهر، ولم تتدخل في اختيار أحد منهم لمنصب المشيخة أو تفرض أن يكون الشيخ حنفي المذهب، بل تركت الاختيار مطلقًا من كل قيد مذهبي ومتروكًا بالمشايخ أنفسهم. وكان مشايخ الأزهر يقومون باختيار شيخهم، ويبلغون الوالي العثماني باسمه. وبين أولهم الشيخ محمد الخراشي (١٦٥٦ - ١٦٩٠م) وشيخه الحالي الدكتور محمد سيد طنطاوي (١٩٩٦م)، تعاقب على مشيخة الأزهر ثلاثة وأربعون شيخًا على مدى ٣٥٠ عامًا من مختلف المذاهب السُّنِّية[١٤٦].

ولعب شيوخ الأزهر وعلماؤه في العصر الحديث دورًا وطنيًّا قويًّا في تعبئة الجماهير ضد الاستعمار الفرنسي فالإنجليزي فضلًا عن العديد من المواقف الوطنية التي مَثَّل فيها الأزهر بؤرة للتجمعات الشعبية المعبرة عن رأي الجماهير.

واتساقًا مع اتجاه الدولة الحديثة إلى بسط سيادتها على كافة الكيانات على إقليمها، وضرورة أن تمر كل التجمعات الأهلية والدينية بمظاهر التنظيم الدولاني وتحمل مصادقة الدولة، تم استيعاب الأزهر في مؤسسات الدولة شأنه في ذلك شأن القضاء الشرعي والفتوى والأوقاف. وكانت بدايات هذا التوجه في عهد محمد علي من خلال الإطاحة بزعامة عمر مكرم، والتي سبقها الإطاحة بالأساس الاقتصادي للفئة العليا من العلماء، بحرمانهم من التزاماتهم في إطار إلغاء نظام الالتزام.

---

(١٤٥) تقرير الحالة الدينية، مرجع سابق، ص٢٧، ٢٨.

(١٤٦) المرجع السابق، ص٢٨.

وقد اتبع خلفاء محمد علي ذات السياسة، وعبَّر عن ذلك بوضوح الخديوي عباس حلمي الثاني في خطبة له عام ١٩٠٦م قال فيها: «إنه وحكومته يريدان أن يكون الهدوء سائدًا في الأزهر الشريف، فلا يشتغل علماؤه وطلبه إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة البعيدة عن زيغ العقائد وشغب الأفكار؛ لأنه مدرسة دينية قبل كل شيء، ومن يحاول بث الشغب بالمسائل والأوهام أو الإبهام بالأقوال أو بواسطة الجرائد والأخذ والرد فيها فيكون بعيدًا عن الأزهر»[١٤٧].

وصدرت عدة قوانين لتنظيم الأزهر، منها القانون الصادر عام ١٩٠٨م والذي نصت مادته السادسة والثلاثون على ضرورة تقديم رئيس المجلس العالي للأزهر - وهو شيخ الأزهر - تقريرًا عن أحوال التعليم إلى الخديوي، ومن ذلك أيضًا إلزام الأزهر بإمساك دفاتر تسجل فيها حجج الأوقاف الموقوفة عليه وبيان أعيانها[١٤٨].

وأسفرت إعادة النظر في قانون ١٩٠٨م عن صدور القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١م الذي منع علماء الأزهر والطلبة والموظفين والمدرسين من الاشتغال بالسياسة، والاشتراك في المظاهرات أو الاجتماعات أو مكاتبة الصحف إلا في المسائل العلمية والدينية، وتضمن مزيدًا من التحديد لسلطات شيخ الأزهر من خلال تشكيل «مجلس الأزهر الأعلى» كبديل لمجلس إدارة الأزهر، حيث أصبح للخديوي الحق في تعيين ثلاثة من خارج الأزهر «ممن يكون في وجودهم بالمجلس فائدة لترقية التعليم وحسن انتظام إدارته».

ونص دستور ١٩٢٣م على حق الملك في تعيين شيخ الأزهر، والمفتي، ومشايخ المعاهد الأزهرية وغيرهم من علماء الدين، وفي ظل هذا الدستور والروح الليبرالية التي سادت المجتمع المصري، وتطور الوعي العام في ظله، صدر القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧م الذي نظَّم الدراسة بالأزهر وأدخل أقسامًا علمية جديدة، كما حد من تدخل الملك في شئون الأزهر. وبمقتضى ذلك القانون أصبح تعيين شيخ الأزهر مشتركًا بين الحكومة والملك اتساقًا

---

(١٤٧) د. ماجدة علي ربيع: الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١م، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٢م، ص٤٣.

(١٤٨) المرجع السابق، ص٤٤ - ٤٥.

مع مفاهيم الملكية الدستورية في ممارسة الملك سلطاته من خلال وزرائه، وتعزز الدور المستقل للأزهر نتيجة لذلك. بل إن الشيخ الجيزاوي ـ الذي صدر قانون ١٩٢٧م في عهده ـ عارض رغبة الملك فؤاد في تعيين نفسه خليفة للمسلمين بعد إلغاء أتاتورك للخلافة. ودعا الشيخ المراغي إلى التوفيق بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ـ سُنَّة وشيعة ـ، وأنشأ مراقبة للبحوث والثقافة الإسلامية تتولى نشر تعاليم الإسلام في الخارج من خلال استقدام الوافدين أو إرسال المبعوثين[١٤٩].

وبموجب القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠م أسقط تمثيل المذاهب الأربعة في المجلس الأعلى للأزهر، وأصبح يضم وكلاء وزارة الحقانية، والأوقاف، والمعارف العمومية، والمالية، فضلًا عن عضوين آخرين يعينان بمرسوم لمدة سنتين «ممن يكون في وجودهم بالمجلس مصلحة للتعليم في الأزهر والمعاهد الدينية»[١٥٠].

واستكملت عملية إدماج تلك المؤسسة العلمية العتيدة، ضمن أجهزة الدولة الحديثة بالقضاء على أسس استقلالها الاقتصادي. فبعد أن كان الأزهر يعتمد في تمويله على الأموال الموقوفة عليه، أخذت السلطة في منح مرتبات لبعض علماء الأزهر، وخصصت نظارة المالية في ميزانية عام ١٨٩٥م مبلغ مائتي جنيه كمعونة سنوية لكل من علمائه، وفي عام ١٨٩٦م صدر أول قانون لمرتبات العلماء. وفي عام ١٩١٥م عرض المستشار المالي الإنجليزي للحكومة المصرية مساعدة مالية سنوية للأزهر على أن تشرف الحكومة على أوقافه. وكانت سلطة مجلس إدارة الأزهر في التصرف في الأموال الواردة من هذه الأوقاف قد حددت منذ عام ١٨٩٦م في مجال اقتراح ما يراه من مجالات صرفها، وعرض ما يراه على جهات الاختصاص من خلال شيخ الأزهر[١٥١]. وبذلك أصبح الشيوخ موظفين يتقاضون رواتبهم من الحكومة، وأصبح الأزهر جزءًا منها.

واكتمل للأزهر تنظيمه كمؤسسة مرتبطة بالدولة بصدور القانون ٢٦

(١٤٩) تقرير الحالة الدينية، ص٤٥.

(١٥٠) ماجدة ربيع، المرجع السابق.

(١٥١) المرجع السابق.

لسنة ١٩٣٦م بإعادة تنظيم الجامع الأزهر، والذي ورثته الدولة الناصرية ضمن التركة الثرية من الإنجاز القانوني والدستوري التي ورثتها، فعملت على تطويره بما يتناسب مع أهدافها وأصدرت القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦٢م مع تعديلاته ولائحته وهو الذي ينظّم أوضاع الأزهر حتى الآن.

فقد كان الدين يمثل جزءًا من المنظومة الفكرية للنظام الناصري سواء على الصعيد الداخلي، من حيث الاستعانة بالدين في الحث على مفاهيم التنمية، أو في سياسته الخارجية، حيث كان العالم الإسلامي إحدى الدوائر العالمية الثلاث التي كان يسعى للتأثير فيها والحصول على دعمها في مواجهاته العالمية. وفي ذلك الإطار كان الأزهر يحتل مكانًا مرموقًا، ولا ننسى أن خطبة ناصر في الأزهر إبّان عدوان ١٩٥٦م كانت أحد أبرز العلامات على طريق تطور الكاريزما الجارفة لشخصيته[١٥٢].

واستطاع النظام الناصري أن يستثمر الأزهر وشيوخه جيدًا لتدعيم سياسته فوصف الشيخ الخضر ثورة يوليو بأنها أعظم انقلاب اجتماعي، ووصف الشيخ تاج الإخوان المسلمين بأنهم يشوهون الإسلام، وأفتى بتجريد محمد نجيب من حق المواطنة، كما أفتى الشيخ شلتوت بأن القوانين الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام، وإن كان قد عارض إصدار القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بشأن إعادة تنظيم الأزهر[١٥٣].

ويحدد الباب الأول من هذا القانون[١٥٤]، في لغة تحمل ظلال النزعة القومية العلمانية الهادفة لتوظيف الدين مع وضع الأطر المؤسساتية الصارمة له، تعريفًا للأزهر وتحديدًا لهيئاته. فتنص المادة الثانية منه على أن الأزهر: «هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي ودراسته وتجليته ونشره، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب،

---

(١٥٢) د. حسن حنفي: الدين والتنمية في مصر، ضمن كتاب: مصر في ربع قرن، منشورات معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨١م، ص١٨٧ وما بعدها.

(١٥٣) تقرير الحالة الدينية، ص٤٥.

(١٥٤) قانون إعادة تنظيم الأزهر، الطبعة الرابعة، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٩م، وفي ظروف وملابسات وردود فعل هذا القانون. انظر: رفعت محمد سيد أحمد: العلاقة بين الدين والدولة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠م، رسالة ماجستير قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عام ١٩٨٤م، ص٢٠٣ - ٢١٦.

وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام، وأثره في تقدم البشر، ورقي الحضارة، وكفالة الأمن والطمأنينة، وراحة النفس لكل الناس في الدنيا وفي الآخرة. كما تهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمي والفكري للأمة العربية، وإظهار أثر العرب في تطور الإنسانية وتقدمها، وتعمل على رقي الآداب وتقدم العلوم والفنون وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية، وتزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمختصين وأصحاب الرأي فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية ولغة القرآن، وتخريج علماء عاملين متفقهين في الدين يجمعون إلى الإيمان بالله والثقة بالنفس وقوة الروح، كفاية علمية وعملية ومهنية؛ لتأكيد الصلة بين الدين والحياة، والربط بين العقيدة والسلوك، وتأهيل عالم الدين للمشاركة في كل أسباب النشاط والانتاج والريادة والقدوة الطيبة، وعالم الدنيا للمشاركة في الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، كما تهتم بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات الإسلامية والعربية والأجنبية».

وبعد هذه الصياغة الأدبية البليغة، والمُبيِّنة لسياسة الدولة الناصرية تجاه الأزهر، تأتي مجموعة من المواد المختصرة المفيدة التي تضع الأزهر في مكانه المطلوب من الدولة القومية الحديثة تمامًا من جهة، وتضع الإطار القانوني الملائم لوضع الأزهر ووظائفه ضمن المنظومة القانونية لتلك الدولة، من جهة أخرى ـ فالأزهر مقره القاهرة، ويتبع رئاسة الجمهورية». (م٢) «ويُعيَّن بقرار من رئيس الجمهورية وزير لشئون الأزهر» (م٣). «وشيخ الأزهر هو الإمام الأكبر وصاحب الرأي في كل ما يتصل بالشئون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام، وله الرياسة والتوجيه في كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية في الأزهر وهيئاته (م٤). وهو الذي يُمثِّل الأزهر (م٧). ويختار من بين هيئة مجمع البحوث الإسلامية أو ممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة في أعضاء هذه الهيئة، فإن لم يكن قبل هذا التعيين عضوًا في تلك الهيئة صار بمقتضى هذا التعيين عضوًا فيها (م٥).

ويكون للأزهر شخصية معنوية عربية الجنس، ويكون له الأهلية الكاملة للمقاضاة وقبول التبرعات التي ترد إليه عن طريق الوقف والوصايا والهبات بشرط ألا تتعارض مع الغرض الذي يقوم عليه الأزهر(م٦).

ويشمل الأزهر الهيئات الآتية: المجلس الأعلى للأزهر، ومَجْمَع البحوث الإسلامية، وإدارة الثقافة والبحوث الإسلامية، وجامعة الأزهر، والمعاهد الأزهرية (م٨).

ويختص المجلس الأعلى للأزهر (م١٠) بالتخطيط، ورسم السياسة العامة لتحقيق أغراض الأزهر، والسياسة التعليمية التي تسير عليها جامعة الأزهر، والمعاهد الأزهرية، والأقسام التعليمية في كل ما يتعلق بالدراسات الإسلامية والعربية، والنظر في مشروع ميزانية هيئات الأزهر، وإعداد الحساب الختامي، وقبول الأوقاف والوصايا والهبات، وما إلى ذلك. ومَجْمَع البحوث الإسلامية هو الهيئة العليا للبحوث الإسلامية، وتقوم بالدراسة في كل ما يتصل بهذه البحوث، وتعمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسي والمذهبي، وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل بيئة، وبيان الرأي فيما يَجِدُّ من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل تَبِعَة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة» (م١٥). وهو يتألف من عدد لا يزيد على خمسين عضوًا من كبار علماء الإسلام يُمثّلون جميع المذاهب الإسلامية، ويكون من بينهم عدد لا يزيد على العشرين من غير مواطني الجمهورية العربية المتحدة. (م١٦). ويُعيّن أعضاء مَجْمَع البحوث الإسلامية بقرار من رئيس الجمهورية، بناء على عرض الوزير المختص باقتراح من شيخ الأزهر، ويرأسه شيخ الأزهر (م١٨).

وطبقًا للمادة ١٧ من اللائحة التنفيذية للقانون، يختص المَجْمَع، بالإضافة لما ذكر، بتتبع ما ينشر عن الإسلام والتراث الإسلامي من بحوث ودراسات في الداخل والخارج للانتفاع بما فيها من رأي صحيح أو مواجهتها بالتصحيح والرد (م١٧/٧). وقد اتخذت هذه الفقرة، على الرغم من تحديد مجال اختصاص المَجْمَع فيها، وتحديد ما يتعين عليه عمله في حال نشر الآراء غير الصحيحة من مواجهتها بالتصحيح والرد (ومن خلال تفسير قضائي وإداري غير سديد) سندًا لعمليات مصادرة واسعة على نحو ما سنعرض له في موضعه من البحث.

وتشهد العلاقات بين الدولة والأزهر انسجامًا متزايدًا، فالدولة تقدم الاحترام والتبجيل الواجبين وتقوم بدورها في الدعم، والمؤسسة الدينية الرسمية تقوم بواجبها في الدفاع عن الدولة والنظام، وفي إظهار السند الشرعي لسياساته، وتعد مرحلة المشيخة الحالية للشيخ محمد سيد طنطاوي علامة بارزة في هذا المجال، ونموذجًا للتوافق بين السلطة والمشيخة لا تدانيها سوى مرحلة الشيخ بيصار الذي تم تعديل الدستور إبّان مشيخته بجعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع، ولكنه في نفس الوقت دعا إلى عدم التطبيق الفوري للشريعة وطالب بتعديل بعض مواد القوانين؛ لتتوافق مع الشريعة. ومن ناحية أخرى فقد أيد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، وخطوات التطبيع، وطالب المعارضين للتطبيع في الأزهر بعدم الصدام مع السلطة والمعارضة فقط في الأمور التي تستحق المعارضة. وتبقى قضية التطرف الديني وعمليات العنف أحد أهم محاور علاقة الدولة بالأزهر، فالدولة من جانبها تعتمد على الأزهر في تفنيد ادعاءات الإسلاميين المتشددين وتبرير سياستها، بينما يسعى الأزهر إلى تصحيح بعض أفكار الجماعات المتشددة الأمر الذي أدى لاتهامه بأنه جزء من النظام وشيوخه وعلماؤه علماء للسلطة[155].

ورغم تعاظم دور الأزهر إلا أنه لم يخرج من إطاره القانوني، ولم يصل دوره المعارض إلى حد الصدام مع السلطة، بل ظل يقوم بدوره كمؤسسة من مؤسسات الدولة الحديثة، في وضع يتشابه في بعض أوجهه مع مؤسسة «الديانة» في تركيا، هذا أن هذه الأخيرة تحتفظ باستقلالها عن الدولة العلمانية باعتبارها مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، فلا تتدخل في السياسة، وتكتفي منها الدولة بذلك فتتركها تعمل في مجال رعاية الشئون الدينية للمسلمين مع تقديم الدعم المالي لها.

---

(155) تقرير الحالة الدينية، ص46.

الفصل الثالث

الدين باعتباره مصدرًا للقواعد القانونية

الدين باعتباره مصدرًا للقواعد القانونية

غني عن القول أن الحضارات سواء تعاصرت أو تعاقبت، على مدى التاريخ البشري تبادلت التأثير، وأن مشعل الحضارة البشرية الواحدة قد تعاقبت الأيدي التي تحمله بين هذه الحضارات. فانتقلت الراية من الفرعونية والسومرية إلى اليونانية والفارسية، ثم الرومانية فالعربية، ثم إلى الغرب الأوروبي، وتدور التساؤلات الآن إلى مآل قيادة الحضارة التي أصبحت كونية بحق، على ضوء أزمة الحضارة الغربية الراهنة. ولا يخرج القانون، بحسبانه أحد أهم منتجات الحضارة البشرية عن هذه القاعدة، فالقانون كائن حي يتطور بتطور المجتمعات، وكثير من القوانين الحديثة هي امتداد لقوانين قديمة اهتدت إليها البشرية عبر مسيرتها كقواعد لنظم العيش المشترك، وتطورت إلى أشكال أكثر حداثة. وقد كان الدين في أصل القواعد القانونية لدى الأمم كافة، حتى ظهرت الدولة الحديثة ففصلت القانون عن أصله الديني، ومع ذلك ظل الدين ماثلًا في القواعد القانونية لدى الدولة الحديثة بشكل أو بآخر.

ونتناول في هذا الفصل وفي مبحث أول تطور دور الدين كمصدر للقاعدة القانونية في فرنسا، التي كانت مثالًا نَسَجَ القانون المصري على منواله في إطار نقله عن نموذج الدولة الفرنسية الحديثة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، ثم في تركيا التي ترسمت ذات الخُطى بالتوازي مع مصر انطلاقًا من قاعدة واحدة هي الشريعة الإسلامية، ثم في إيران التي بعد أن سارت على درب التحديث كتركيا ومصر، عادت إلى نموذج الدولة الدينية، قبل أن نتناول عملية تحديث النظام القانوني المصري في المبحث الثاني، وقضية العودة إلى تطبيق الشريعة في المبحث الثالث.

المبحث الأول

في الدول محل المقارنة

المطلب الأول

في فرنسا

٧٤ ـ لا شك أن مجموعة نابليون Code Napolions، بما لها من أثر في مجمل القانون المدني في العالم الحديث، مَثّلت فكرًا قانونيًا جديدًا حل محل القواعد القانونية التي كانت سائدة في أوروبا العصور الوسطى، والتي كان يغلب عليها الطابع الشكلي، ويقتصر الإلمام بها على أرستقراطية مهنية من رجال القانون. ولقد قدمت القوانين النابليونية صياغة مجردة وموجزة للقاعدة القانونية تحقق الوضوح اللازم في القاعدة القانونية، وتحصر اجتهاد القاضي في أضيق حد، وتستبعد العُرف متى وجدت القاعدة المدونة، وتتيح لكل ساعٍ إلى معرفة أحكام القانون أو راغب في إبرام تصرف أن يعرف مقدمًا ما هو مقدّم عليه، وما هو لازم لصحته، وما هي آثاره. وكانت مجموعة نابليون مرتبطة بالمجتمع الجديد والدولة الحديثة، وتجاوزت آثار المجتمع القديم، وهدفت إلى تحقيق أربعة أمور: مساواة المواطنين أمام القانون، وحصر مصدر القاعدة القانونية في هيئة تشريعية، سواء بالوضع أو بالإقرار، وشمول القانون كافة المراكز القانونية، وتميّز القانون عن الأيديولوجيا بمعناها الشامل (الدين، الأخلاق، المذاهب السياسية)[1].

ولقد عرف النظام القانوني الفرنسي القديم (قبل الثورة) وجود «تنظيمات» ـ يذكرنا اسمها بدولة «التنظيمات» العثمانية ـ لكن هذه التنظيمات

(١) برنار بوتيفو: الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية، ترجمة فؤاد الدهان، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٥٨.

لم تكن تتضمن إلا بعض النقاط الخاصة في مجال محدد من القانون، تاركة الجزء الأغلب من تنظيم الحياة القانونية للأعراف والتقاليد. وكانت مدونتا تيودوسيوس وجستنيان العائدتان إلى الإمبراطورية البيزنطية معروفتين في أوروبا الغربية. وشهد عصر لويس الرابع عشر إصدار تنظيمات مدنية وجنائية إلا أنها اقتصرت على معالجة الخطوط العريضة والنقاط الخلافية، كما كانت تلك التنظيمات ـ في جانب كبير منها ـ إعادة صياغة لقواعد وأعراف قديمة[٢].

وتندرج التشريعات النابوليونية ـ في القانون المدني وغيره ـ في عصر التقنين، الذي بزغ فجره في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر. وكانت المقاطعات الألمانية والإيطالية ـ قبل توحيد كلٌ من البلدين على يد بسمارك وكافور ـ قد سبقت فرنسا بعدة عقود على هذا الدرب، في ظل الاستبداد المستنير الذي دعت إليه فلسفة الأنوار. على أن النتائج الناجزة لذلك الاتجاه لم تظهر إلا في فرنسا القنصلية[٣]، ومنها انطلقت حركة التقنين لتجتاح المعمورة[٤].

لقد قدمت القنصلية لفرنسا فترة استقرار سياسي ملائم؛ لتَبَنِّي مدونة قانونية كان بونابرت يصر عليها بشكل شخصي، واستمد منها فيما بعد اعتزازًا مشروعًا: «لا يكمن مجدي الحقيقي في أني ربحت أربعين معركة؛ فواترلو ستمحو ذكرى كل تلك الانتصارات؛ ولكن ما لن يمحوه شيء وما سوف يحيا إلى الأبد إنما هو قانوني المدني»[٥].

كان (القنصل الأول) نابليون، بعد انتهاء زمن الفوران الثوري، يسعى إلى وضع الأسس الصلبة للمجتمع الجديد، على أساس التوفيق بين فرنسا القديمة والجديدة، والمزج بين التراث القديم وإسهامات الثورة. وكان مشروع إعادة البناء القانوني وجه من وجوه إعادة البناء المؤسسي، التي

---

(٢) Jean Marie Cabasse, Introduction Historique au droit, Press Universitaire de France 1997 p. 322.

(٣) تحويل نابوليون الجمهورية إلى نوع من الإمبراطورية اختير فيه قنصلًا لمدة عشر سنوات ومنح سلطات واسعة.

(٤) Jean Marie Cabasse, ibid. 323-324.

(٥) Remy Cabrillac: Introduction general au droit 5e edition, Dalloz, 2003, p. 46.

تضمنت تأسيس إدارة صلبة وتراتبية وممركزة، وتسوية النزاع مع الكنيسة الكاثوليكية عبر اتفاق ٥ يوليو ١٨٠١م الذي سبقت الإشارة إليه.

قام نابليون بتنظيم وصياغة الاتجاهات التي عبّرت عنها الطبقة البورجوازية منذ قيام الثورة، بل وقبلها في ظل الدولة الاستبدادية. فدفع بالتنظيم الإداري الذي باشرت به الجمعيات الثورية في اتجاه المركزية، وأتم تنظيم المدرسة والكنيسة، فأوكل إلى الأولى مهمة فرض احترام المؤسسات، وإلى الثانية مهمة تلقين العقيدة الإمبراطورية. وحوّل الشرطة إلى شرطة عصرية، ومعه أصبح الجيش المبني على أساس التجنيد الإجباري القوة المحورية للنظام. وتوّج ذلك بالقوانين المدونة والمعدة بدقة؛ لتثبيت السُّلَّم البرجوازي المتمحور حول حماية الأشخاص والممتلكات[٦].

كان نابليون يرمي إلى وضع كتل من الجرانيت على الأرض الفرنسية يخلد بها اسمه في تاريخها، وكان القانون المدني أكبر تلك الكتل. فشكّل عام ١٨٠٠م لجنة من أربعة من رجال القانون الأفذاذ المعتدلين سياسيًّا، والمتحدرين من مناطق مختلفة بحيث يتكاملون فيما بينهم[٧]. وكتبت اللجنة مشروعها في أربعة شهور. وعرض على محكمة النقض ومحاكم الاستئناف لأخذ الرأي، ثم على مجلس الدولة الذي ناقشه في ٨٧ جلسة حضر نابليون ٣٥ منها وكان له مُداخلات مهمة فيها. وبتمام المشروع عرض على مجلس محامي الشعب «Tribunat» الذي عارضه من منطلقات فكرية بعقوبية، ورفضه كما رفضته الجمعية التشريعية في ديسمبر ١٨٠١م إلا أن نابليون كان مصرًّا على إصداره، فأعاد تشكيل مجلس محاميّ الشعب ـ الذي كان يعارض كذلك المعاهدة مع البابوية ـ؛ ليصل في النهاية إلى إقرار القانون وإصداره في ٢١ مارس ١٨٠٤م تحت اسم «قانون الفرنسيين المدني»، وسمّيَ عام ١٨٠٧م قانون نابليون، ثم القانون المدني؛ ليثبت له في عصر الإمبراطورية

(٦) ميشال مياي: دولة القانون، مرجع سابق، ص١٢٤.

(٧) كان تركيب تلك اللجنة يظهر إرادة التوفيق لدى القنصل الأول: توفيق تقني بين حقوقيي القانون المكتوب في المناطق الجنوبية من فرنسا ـ بورتاليس، المحامي سابقًا في محكمة ايكس عقد العليا، ومالفيل المحامي سابقًا في محكمة بوردو ـ وحقوقيي شمال فرنسا التي يعتمد قانونها على العرف: ـ ترونشيه وبيغو دوبرياموتو، المحاميان السابقان في محكمة باريس العليا ـ وتوفيق سياسي بين أنصار النظام القديم وأفكار الثورة (ترونشيه المدافع عن لويس السادس عشر وبيغو دو برياموتو النائب سابقًا في الجمعية التشريعية وبورتاليس الرئيس السابق لمجلس الشيوخ الذي كان مالفيل عضوًا فيه).

الثانية اسم قانون نابليون، الذي أصبح مثالًا للتشريعات الحديثة في تبويبه وإحكام صياغته. وألغى القانون صراحة كل القوانين السابقة: «بدءًا من اليوم الذي تسري فيه مواد هذا القانون، لا يكون للقوانين الرومانية والمراسيم والأعراف العامة والمحلية والأنظمة والتنظيمات سلطان القانون العام أو الخاص في الموضوعات التي ينظمها ذلك القانون»[٨].

ومع هذا التأكيد على سلطة الدولة في التشريع كان القانون يتضمن كثيرًا من أحكام القوانين والأعراف القديمة، انطلاقًا من قناعة نابليون ومُشَرِّعيه بأن القانون لكي يحظى بالقبول يجب أن يكون قابلًا للتطبيق على المجتمع الفرنسي الفعلي كما تَشكَّل عبر القرون، وليس كما جرى السعي لصياغته خلال عشر سنوات من الثورة. أو كما قال عنه بورتاليس، أحد أعضاء اللجنة التي وضعته والذي كتب مقدمته: «فهنا بمساومة بين القانون المكتوب والأعراف دون قطع وحدة المنظومة، ودون صدم الروح العامة. ليست القوانين أفعالًا خالصة للقوة والمقدرة، إنها أفعال حكمة وعدالة وعقل. والمُشرِّع يمارس كهنوتًا أكثر مما يمارس سلطانًا. ويجب ألا يغيب عن باله أن القوانين مصنوعة للناس، وليس الناسُ مصنوعين للقوانين، ويجب تكييفها مع طبع الشعب الذي توضع لأجله وعاداته وحالته» وأضاف، في نقد للنزعة الثورية لتفكيك المجتمع ثم إعادة بنائه وفق أفكار مسبقة «.. قد يكون من العبث الاستسلام لأفكار مطلقة من الكمال، في أمور لا تحتمل إلا جودة نسبية»، وعرض بورتاليس كذلك فن الصياغة التشريعية متصديًا للنزعة إلى حصر دور القاضي في التطبيق الآلي للنصوص: «إن وظيفة القانون هي أن يحدد، بإطلالات كبرى، المبادئ الأساسية العامة للحق، وأن يرسي مبادئ خصبة بالنتائج، لا أن يمعن في تفصيل المسائل التي يمكن أن تنشأ بخصوص كل موضوع»[٩]، ويبقى بعد ذلك دور القاضي الحصيف الذي عليه أن يجتهد في تطبيق القانون على الوقائع غير المتناهية.

٧٥ ـ جاء القانون المدني علمانيًا، ولكنه لم يكن خَلْقًا من عدم، بل استوعب ما صلح من قواعد سابقة عليه، ومنها أعراف دينية، وقواعد من

(٨) Cabrillac, Ibid. Jean Marie Carbasse, Ibid: 327.

(٩) Ibid 325,329.

قوانين كنسية، وأعاد صياغتها بما يتناسب مع العصر الحديث. وتناول بالتنظيم المواد والموضوعات التي كانت من صلاحية الكنيسة الكاثوليكية (الأحوال المدنية، الزواج.. إلخ)، ووطد مبادئ المساواة والحرية بإعطائها مضمونًا ملموسًا. فعلى سبيل المثال جرى تكريس المساواة في الحقوق في مجال الإرث (بين الأولاد الشرعيين). كما أعلى من شأن الإرادة البشرية، فإرادة الفرد الحرة هي أساس حقوقه وواجباته، ومن ثَمّ شاعت في مواده انعكاسات مبدأ حرية الإرادة، عبر إقرار حرية التعاقد، واستبعاد الشكلية لسلامة التصرفات وإلزامية الاتفاقات وأثرها النسبي[10].

وكانت الكنيسة الكاثولوكية تحرّم الربا، (وكانت اليهودية مثلها تحرمه في المعاملات فيما بين اليهود)، وكانت دائرة التحريم تضيق شيئًا فشيئًا على مر العصور تحت ضغط العوامل الاقتصادية، عن طريق الاستثناءات والحيل. فلما جاءت الثورة الفرنسية أباحت تقاضي الفوائد نظرًا لأهمية الائتمان في الاقتصاد الرأسمالي، وانتقلت الإباحة إلى قانون نابليون، ثم صدر قانون في ٣ سبتمبر ١٨٠٨م يحدد السعر القانوني للفائدة في المسائل المدنية بـ ٥٪ وفي المسائل التجارية بـ ٦٪ (وأُلغِيَ هذان الحدان بعد ذلك بقانونين في ١٨٨٦م (التجارية) ١٩١٨ (المدنية)[11].

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في ظل النظام القديم تعمل على أن تكون قواعدها الأخلاقية هي مصدر القاعدة القانونية. أما في ظل النظام الجديد فلم يعد بوسع القانون إلا أن يتململ لأن إقراره أصبح يستند إلى الإرادة العامة وحدها وليس إلى أي نظام قانوني أعلى، أو كما يقول مورانج ناقلًا عن العميد ريبير ومؤكدًا: «ما من قاعدة قانونية يمكن تبنيها لمجرد أن الأخلاق الدينية تفرضها، وما من قاعدة يمكن رفضها لمجرد أن هذه الأخلاق تنبذها»[12].

وقد تجلى هذا المبدأ، أكثر ما تجلى، في مجال قانون الأسرة، فتمت

(١٠) Remy Cabrillac, Ibid, p 47-48.

(١١) السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٢٠.

(١٢) G. Ripert, les forces créatrices du droit, 1955, a Jean Morange, ibid p. 113.

علمنة الزواج دون وجود ما يمنع من أن يكون دينيًا في نفس الوقت، وأصبح الطلاق مشروعًا. لقد استقرت تلك القواعد بدءًا من الجمهورية الثالثة. ومرة أخرى يستشهد مورانج بالعميد ريبير: «قضية الجمهورية وقضية الطلاق مترابطتان في فرنسا»[١٣]. وهدفت جملة من التشريعات المتعاقبة إلى تيسير إجراءات الطلاق، وجرى الاعتراف ببنوة الأطفال خارج علاقات الزواج، ضمن الاتجاه العام في القانون الفرنسي للاعتراف بالمخادنة، ومن ذلك أيضًا الاعتراف بالحق في الإجهاض بناءً على طلب المرأة، ودفع نفقاته بواسطة الضمان الاجتماعي. وفي الواقع القانوني الفرنسي اليوم يتعايش القانون المدني العلماني والقانون الكنسي في هذا المجال، وهما يتعارضان أحيانًا خصوصًا فيما يخص الطلاق. وتعايش النمطين يثير صعوبات قليلة في مجال انعقاد رابطة الزوجية، حيث الزواج المدني هو الأساس ولكن الزواج الديني غير محظور. وقد نصت القوانين النابوليونية بوضوح على ضرورة أن يكون الزوجان الراغبان في عقد زواج ديني قد عقدا سلفًا زواجًا مدنيًا أمام موظف الأحوال الشخصية، والزواج الديني بمفرده لا يؤدي إلى زواج صحيح في القانون الفرنسي، بالمقابل يعترف القانون الفرنسي بالزواج الديني الصرف المعقود في الخارج وفقًا لقواعد محل العقد. ويعاقب القانون (م١٩٩ عقوبات) كل كاهن يعقد زواج ديني دون أن تُقدّم له وثيقة الزواج المدني. وتنظر المحاكم الفرنسية في صحة الزواج الديني إذا أثير أمامها، وقد تقضي ببطلانه، ليس لأن القانون الكنسي يمنعه، بل لأسباب أخرى، كأن يكون الكاهن الذي عقد الزواج ليس مرخصًا له بذلك، أو أن يبطل الزواج الثاني للمطلق، لأن أحد الزوجين أخفى وضعه كمطلق، وليس لأن الكنيسة تحظر ذلك، إذا أثبت الطرف الآخر في العقد أن ذلك كان من شأنه - لو علمه - أن يؤدي لعدوله عن الزواج. كما يطبق القاضي - إذا كان الزوجان غير فرنسيين - قانون الزوجين الوطني بحسب قواعد الإسناد، والتي قد تتضمن أحكامًا دينية، على أن هذه الأحكام تستبعد إذا كانت تتعارض مع النظام العام، مثل حالة الحظر الديني على الاقتران بزوج من دين آخر[١٤].

(١٣) Ibid, p. 114.

(١٤) D. Gaudemet, Ibid, p. 160.

أما انحلال رابطة الزوجية بالطلاق فقد مر بتطور تاريخي طويل منذ أن أقرّ للمرة الأولى بقانون ٢٠ سبتمبر ١٧٩٢م باعتباره لازمة ضرورية للحرية الفردية، وظل معمولًا به في ظل قانون ١٨٠٤م المدني، وإن كانت إجراءاته أسهل للرجل منها للمرأة. وحظر الطلاق في ظل عودة الملكية عام ١٨١٦م؛ ليستقر الاعتراف به بموجب قانون صدر في ٢٧ يوليو ١٨٨٤م. وحاليًا ينظم قانون صادر في ١١ يوليو ١٩٧٥م أحكام الطلاق، ومن ثَمّ لا يكون له سوى آثار مدنية، وليس للبطلان الكنسي للطلاق أي أثر على نتائج الطلاق من الناحية القانونية(١٥).

ويسمح استعراض بعض تطبيقات المحاكم بتبين حدود العلاقة بين الديني والمدني في شأن عقد رابطة الزواج وانحلالها. فقد اعتبرت المحاكم المدنية أن رفض أحد الزوجين إقامة الاحتفال الديني الذي وافق عليه قبل الزواج المدني إهانة لقناعات الزوج الآخر الدينية، فضلًا عن كونه حنثًا بوعد، يبرر الطلاق. واعتبرت أن رغبة الزوجة في تكريس نفسها لخدمة الرب وهجر الحياة الزوجية مبررًا للطلاق مع تحميل الزوجة نفقات الدعوى.

ومع تجاهل القضاء المدني موقف الكنيسة الرافض للطلاق، فإنه يأخذه بالاعتبار إذا كان الطلاق ضد رغبة أحد الزوجين، وكان الزوج الرافض كاثوليكيًا متدينًا يعتبر أن طلاقه لن يسمح له - دينيًا - بالزواج مرة أخرى. ومن جهة أخرى يتعامل القضاء مع ديانات تسمح بالطلاق والزواج مجددًا كالإسلام واليهودية، وهو في الوقت الذي يحكم فيه بالطلاق المدني قد يحتم على الزوج الذي يرفض التطليق وفق الصيغة الدينية بالتعويض لما يسببه للطرف الآخر من ضرر. ويتخذ القضاء الفرنسي عمومًا موقفًا أكثر تحفظًا فيما يتعلق بالإكراه على القيام بعمل ديني في مجال قانون الأسرة(١٦).

وقد أدى إعمال الأثر المخفف للنظام العام إلى تمكين القضاء الفرنسي من أن يعترف ببعض نظم الشريعة الإسلامية كتعدد الزوجات والطلاق بالإرادة المنفردة على الرغم من عدم إمكانية نشوء هذين الحقين في فرنسا مباشرة(١٧).

---

(١٥) Ibid. p. 161.

(١٦) Ibid. p 161-162.

(١٧) د. حفيظة السيد الحداد: النظرية العامة في القانون القضائي الخاص الدولي، الكتاب الثاني، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨، نقلًا عن:

أما فيما يتعلق بسير حياة الأسرة، خصوصًا التربية الدينية للأطفال وما يمكن أن ينشأ عنها من منازعات، فإن المادة (٣٧١/٢) من القانون المدني تعطي الحق للأهل في اختيار التربية التي تقدم للأبناء ـ وإن كانت لا تنص على المسائل الدينية صراحة ـ، ويطبق القاضي اتفاق الأهل حال وجوده، وفي حال الطلاق أو عدم الاتفاق المسبق يكون على القاضي احترام الممارسة التي درج عليها الوالدان أثناء الزواج. وفضلًا عن ذلك فإن القضاء يُعْمِل نص المادة (١٤) من اتفاقية نيويورك المنعقدة في ٢٠ نوفمبر ١٩٨٩م حول حقوق الطفل التي تأخذ بالحسبان اختيار الطفل عند بلوغه سن التمييز[١٨].

ويعمل القانون والقضاء الفرنسيان على مراعاة تلك الحدود، ومن ثَمّ يسعيان إلى المواءمة بين العلمانية القانونية كما يجب أن تكون، وبين دواعي الواقع العملي واحترام المعتقدات الدينية للأفراد. ومن أجل إيضاح ذلك نعود مرة أخرى إلى استشهاد يورده مورانج من العميد ريبير في مؤلف آخر les forces creatives du droit (ص١٥٠): «لدى القانون إمكانية أن يكسب كل شيء دعمًا لأخلاق دينية هي في أساس الكثير من القواعد الحقوقية»، ويضيف (ص١٨٦): «إن المُشرّع الذي يتخلى طوعًا عن المساعدة التي تقدمها مراعاة القاعدة الأخلاقية للمحافظة على القاعدة القانونية يكون عليه أن يتوقع عدم الالتزام بالقوانين...»[١٩]. والمغزى النهائي لرأيه أن على المُشرّع أن يأخذ تلك الاعتبارات الأخلاقية والدينية.

٧٦ ـ وقد أعقبت القانون المدني أربعة قوانين أخرى (codes) لم تحظَ بشهرته رغم أهميتها، هي قانون أصول المحاكمات المدنية (١٨٠٦م)، وقانون التجارة (١٨٠٧م)، وقانون العقوبات (١٨١٠م)، وقانون التحقيق الجنائي (١٨١٢م)[٢٠]. ونخص بالإشارة منها قانوني الإجراءات الجنائية والعقوبات. فقد سعى نابليون إلى وضع قانون عقابي يجمع حسنات السلطة التي تحمي وقوتها التي تقمع، بحسب وعده للفرنسيين. وكان المشروع

Bischoff "Le mariage polygamique en droit international prive", trav.com.Fr. Dr. Inter. 1981-1981. – Tome 2.

(١٨) Ibid, p. 163.

(١٩) Morange, Ibid p. 115.

(٢٠) Remy Cabrillac, Ibid p. 46-47.

الأول يجمع الإجراءات مع العقوبات، ثم عُدل عنه لإصدار قانون منفصل لكلٍّ. وكانت المسائل الرئيسة في قانون التحقيق الجنائي هي حسن تنظيم العدالة الجنائية وضمان عدم المساس بحريات الأفراد إلا في إطار منظم جيدًا يحفظ عليهم إنسانيتهم وحقوقهم الطبيعية، وتحديد الموقف من نظام المحلّفين الذي أنشأته الجمعية التأسيسية تأثرًا بالنظام الإنجليزي، وانتهى الأمر، كما في القانون المدني، بقانون يُمثّل توفيقًا بين النظام القديم والنظام الجديد.

لقد كان النظام العقابي القديم موضع نقد واسع من جانب رجال الثورة الفرنسية فيما يتعلق بالتعامل مع مناصب القضاء على أنها نوع من الملكية الخاصة تباع وتنتقل بالوراثة، والتداخل بين السلطة التي تضع القانون وتلك التي تطبقه، ووجود الامتيازات التي تعيق تطبيق العدالة، وتعدد الجهات المنوط بها تطبيق العدالة الجنائية، وعدم اندراجها في تسلسل هرمي متماسك، فهناك المحاكم الدينية ومحاكم السادة الإقطاعيين ومحاكم الملك المتعددة. الأمر الذي أدى إلى نوع من الجمود والعجز عن شمول العدالة الجنائية المجتمع بكامله[٢١]. وهي بالمناسبة، ودون استباق مجرى البحث أيضًا، أمراض كانت تعاني منها العدالة الجنائية في مصر قبل العصر الحديث.

وكان النظام السياسي الجديد، بالمصالح الاجتماعية التي يعبر عنها والفلسفة التي يحملها وراء الدعوة لإصلاح القانون الجنائي بشقيه (الإجراءات والعقوبات). ولم يكن ذلك الإصلاح يهدف إلى تأسيس نظام عقوبات جديد انطلاقًا من مبادئ أكثر عدالة؛ لأن الجرائم الكبرى مستقرة في الوعي البشري منذ فجر الحضارة، بل إلى وضع نظام أكثر فاعلية لسلطة العقاب، من خلال توزيع هذه السلطة على حلقات متجانسة قادرة على العمل بشكل مستمر، ومتغلغلة في النسيج الاجتماعي. ومن ثَمّ كان إصلاح القانون الجنائي إستراتيجية لإعادة تنظيم سلطة العقاب وفق أنماط تجعلها أكثر انتظامًا، وأكثر فاعلية، مع تخفيف كلفتها الاقتصادية، بفصلها عن نظام

---

(٢١) ميشيل فوكو، العقاب للمجتمع، ترجمة: علي مقلد، نشرة حقوق الناس الصادرة عن مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، العدد التجريبي الأول، مايو ١٩٩٤م.

المِلْكية، وعن عمليات الشراء والبيع، وعن الرشوة في ما يخص تولي المناصب وإصدار القرارات من جهة، ومن كلفتها السياسية من خلال فصلها عن تعسف السلطة الملكية من جهة أخرى[٢٢].

وعلى امتداد القرن الثامن عشر، ظهرت شواهد تلك الإستراتيجية الجديدة لممارسة سلطة العقاب وتعبيراتها القانونية الساعية إلى جعل معاقبة وقمع المخالفات القانونية وظيفة منتظمة، تشمل المجتمع كله، وظيفة لا تهدف إلى تخفيف العقوبات بل إلى تحسينها، ووضع نظام لها يتسم بقدر أقل من القسوة، وفي نفس الوقت، بقدر أكبر من الشمول والاتساق مع تطورات الحياة الاقتصادية، والنظر إلى الجريمة على أنها تطال المجتمع كله، وأن يكون المجتمع كله ـ بما فيه المجرم ـ حاضرًا في كل عقوبة. وبذلك أصبح القصاص الجزائي وظيفة معممة، تشمل كل الجسم الاجتماعي وكل عنصر من عناصره. وطبقًا لهذا المنطق لا ينبغي تقدير العقوبة بالنظر إلى جسامة الجريمة فحسب، وإنما بالنظر إلى إمكانية تكرارها كذلك، ومن ثمّ يجب ألا يقتصر هدف العقوبة على الثأر للجريمة الماضية، وإنما يجب أن يتضمن منع الاضطراب المقبل، وهذا أساس مبدأ الردع العام في أغراض العقوبة، وكذا مبدأ التوازن بين الجرائم والعقوبات[٢٣].

٧٧ ـ لقد تطورت النزعة العلمانية الجذرية في مجال القانون نحو موقف أكثر هدوءًا وتفهمًا، اتساقًا مع تحول الدولة والمجتمع الفرنسيين من العلمانية المقاتلة إلى العلمانية المحايدة أو القانونية، وكان ذلك قرينًا للتطور العام في الفلسفة الحديثة، ولتزايد التزام الدولة باحترام حريات وحقوق الأفراد.

لقد استقرت الفلسفة القانونية الوضعية، وبتأثير الموقف الراديكالي المناصر للقيم الليبرالية الرأسمالية المستجدة في مواجهة القيم الإقطاعية الكنسية العتيقة، على تنحية كل أنساق القيم الجمعية التقليدية التي تجد منابعها في القيم الإقطاعية بأبعادها الكنسية. فأجرت تفرقة صارمة ما بين القانون والأخلاق، في مواجهة العقل القانوني الديني الذي مزج بين القانون والأخلاق الدينية منذ ظهور الحضارة والدين والقانون جاعلًا منها مرجعًا

(٢٢) المرجع السابق.
(٢٣) فوكو، المرجع السابق.

كليًا للمجتمع وقوانينه ونظمه وأخلاقه. ولقد كان على الفكر القانوني أن يحدد إطارًا كليًا يمكن أن ينتظم جزئيات القواعد القانونية بدلًا من الفكر القانوني التقليدي ويشكل إطارًا مرجعيًا لها، وتعبيرًا عن مجموع القواعد التي ارتضاها المجتمع لنفسه، ووجد الفكر القانوني ضالته في فكرة النظام العام[٢٤].

والنظام العام، وفقًا للتعبير الأشهر في فقه القانون هو «الأساس السياسي والاجتماعي والخُلُقي الذي يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين النافذة فيها، أو بعبارة أخرى هو مجموعة القواعد القانونية التي تنظم المصالح التي تهم المجتمع مباشرة أكثر مما تهم الأفراد، سواء أكانت تلك المصالح سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم خلقية»[٢٥].

وفكرة النظام العام على ذلك، تقع على خطوط التماس ما بين علم القانون وعلوم اجتماعية أخرى كالسياسة والاجتماع والأخلاق[٢٦].

ولقد تعرضت الوضعية القانونية لانتقادات حادة - سيما من المدرستين التاريخية والاجتماعية - أنزلتها عن عرشها منذ زمن بعيد. فالوضعية القانونية، بتأكيدها على النظر إلى القانون كما هو كائن وليس كما يجب أن يكون، وفصلها دراسة القانون عن كل الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية السياسية التي تتحكم في الظاهرة القانونية، قد أثبتت قصورها. وهي، وإن تناسبت مع الدراسات القانونية في فترات الاستقرار الاجتماعي - كتلك التي أعقبت الحراك الضخم الذي أحدثه عصر الثورات في أوروبا - لا تتناسب بتاتًا مع فترات التغيير الاجتماعي التي تستلزم دراسة القانون كظاهرة اجتماعية وتاريخية، ودراسة الفكر القانوني على ذات الصعيد[٢٧].

---

(٢٤) د. عماد البشري، فكرة النظام العام في القانون المصري ورقة بحث مقدمة ضمن أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٣م، تحت عنوان: المواطنة المصرية - مستقبل الديموقراطية، ص٥٥٥ وما بعدها.

(٢٥) د. سليمان مرقص، مدخل للعلوم القانونية، الطبعة الثانية، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م، ص٧٧.

(٢٦) د. عماد البشري، المرجع السابق.

(٢٧) د. محمد نور فرحات: في الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، ص٩ - ١٠.

ويرى كثير من الكُتَّاب أن هناك أزمة تمر بها العلمانية الفرنسية؛ إذ لم تستطع - مع أهمية فكرة النظام العام - أن تصنع نظامًا أخلاقيًّا متكاملًا يكون بديلًا عن كل النظام القيمي السابق. ويفسر القائلون بهذا الرأي ذلك بأن العلمانية تستند إلى مبادئ ١٧٨٩م وإعلان حقوق الإنسان والمواطن كمصادر للنظام القيمي، وأن هذه المبادئ برغم أهميتها القصوى تقتصر على طرح المبادئ المتعلقة باستقلالية الفرد وتحظر على السلطة الزمنية التدخل في الضمائر الفردية، ولكنها لا تضع لتلك الضمائر الفردية مثلًا أعلى ينبغي بلوغه، ولا تضع لحرية الفرد من حد سوى عدم المساس بحريات الآخرين، ومن ذلك نص المادة (٥) من إعلان ١٧٨٩م على أنه: «لا يحق للقانون أن يمنع إلا الأعمال الضارة بالمجتمع»، وعلى المادة مقرونة مع المادتين (١٠)، (١١) من الإعلان تسمح للقانون بأن يحد من حرية الرأي والتعبير بمقدار ما تتسبب في إخلال بالنظام العام أو تمثل تجاوزًا على حقوق الآخرين. وهو الأمر الذي يدفع الدولة لتكملة ذلك الفراغ المشار إليه بالاستعانة بالسلطات الإدارية ولجان «الحكماء» التي تضم أشخاصًا ذوي قناعات دينية للبحث في موضوعات «شائكة»[٢٨].

ويُعلي أنصار هذا الاتجاه من دور رجال القانون في هذا المجال، وهم المعترف لهم على امتداد التاريخ، بدور معتدل - بل وغالبًا محافظ - بحكم تكوينهم التعليمي والمهني الذي يساعدهم على استيعاب أهمية الاستقرار الاجتماعي، وضرورة وجود القواعد العامة، وإدراكهم للصعوبات التي تترتب على التغيرات السريعة وغير المدروسة جيدًا لقواعد سير المجتمع، وبحكم اضطرارهم للتمعن في القيم التي تلعب دورًا في تكوين القاعدة القانونية وإرساء المؤسسات. وهكذا كان موريس هوريو ينظر للفصل بين الكنائس والدولة، ويرى فيه ضمن ضرورات الفصل الأخرى: كالفصل بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية، والفصل بين السلطة المدنية والسلطة العسكرية، والفصل بين السلطة المركزية والمحلية، يرى فيها جميعًا أحد شروط تَفتُّح الديموقراطية الليبرالية، فليس الفصل بين الكنائس والدولة - من وجهة نظره - سوى توازن أكثر انسجامًا لصالح حرية الجميع؛ حرية الكنيسة،

---

(٢٨) Morange, Ibid p116-117.

وحرية الدولة، وحرية الضمائر»[٢٩].

والخلاصة ـ فيما يخص مصادر القانون في نظر هذا الفريق من الفقه ـ أن فرنسا لا تعيش في عالم مسيحي، ولكنها كذلك لا تحيا في عالم وثني، بل هي في الأحرى في عالم تحكمه حالة من التعايش، تملك فيه الكنائس رؤيتها الأخلاقية، ولكنها لا تستطيع فرضها على الدولة إلا من خلال الأفراد، الذين يشاركون في التعبير عن الإرادة العامة، وهو ما يرى مورانج أن ليون دوجي ـ وكان لا أدريًا من الناحية الدينية ـ كان يعتقد كذلك، حيث يظهر لديه الأفراد كالوسطاء الضروريين بين القوى الروحية والسلطة الزمنية[٣٠].

وليس معنى هذا ـ لا في نظر فقهاء القانون الفرنسيين، ولا في نظر الباحث ـ الدعوة إلى العودة إلى القانون الديني، فما خلصنا إليه بعد بحثنا الموجز هذا لعلاقة الدين بالقانون في فرنسا، أن إعادة تأسيس القانون العلمانية؛ إذ تستبعد سيطرة المرجعية الدينية على القانون لا تستتبع أي عداء مبدئي حيال القواعد القانونية المستمدة من الدين أو التي تراعي الحاجات الروحية للمواطنين. وقد كان بعض المؤسسين الكبار للجمهورية الفرنسية مؤمنين، ولكنهم استطاعوا التمييز بين الروحانية الدينية والطموحات الزمنية لرجال الدين التي أثرت سلبًا على الدين. ولقد ألح جامبيتا وجول فيري وفرديناد بويسون (وهم مؤسسو العلمانية الفرنسية، ومن كبار دعاتها سيما في مجال التربية والتعليم) مرارًا على ضرورة التمييز بين الدين والإكليروسية (سيطرة رجال الدين)، مؤكدين أن نضالهم كان «ضد الإكليروس وليس ضد الدين»، وأن هذا النضال لم يكن ضد الإكليروس (رجال الدين) حين يقتصرون على أداء وظيفتهم الروحية بل ضد عزمهم على محاصرة الدائرة الزمنية والمؤسسات العامة لفرض نوع معين من القواعد عليها[٣١].

---

(٢٩) M. Haurio, précis de droit constitutionnel. p. 109, a Jean Morange, ibid p119.

(٣٠) Morange ibid.

(٣١) Henri Rana Ruiz: Dieu et Marianne, philosophie de la laïcité, PUF, Paris 1999,p 159.

المطلب الثاني

في تركيا

٧٨ ـ كانت إعادة صياغة القوانين ضرورة يفرضها التحديث، فمع تزايد الصلات بالحضارة الغربية التي تنطلق من مفاهيم سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة اختلافًا كبيرًا عن المجتمعات الشرقية التقليدية، ظهر نوع من التناقض بين البنية التشريعية والقضائية القائمة واتجاهات التطور وطموح الفئات الفاعلة في المجتمع العثماني. وجرى حل ذلك التناقض من خلال إحلال قوانين مستلهمة من الغرب في المجالات التي بدت الحاجة فيها أكثر إلحاحًا، نظرًا لقصور النظام التقليدي وبشكل خاص في مجالات القانون العام (الدستوري والجنائي) والمعاملات المدنية والتجارية. وكان القانون الأوروبي الجنائي والتجاري قد عَرَف طريقه إلى بلاد الخلافة العثمانية من خلال نظام الامتيازات الذي أباح لرعايا الدول الأوروبية المقيمين في إقليم السلطنة الاحتكام لقوانينهم الوطنية سواء في منازعاتهم الخاصة أو في المنازعات «المختلطة» مع رعايا السلطنة، وعن تلك التشريعات أخذت أولى التشريعات التركية الحديثة. وجرت تلك العملية على نطاق واسع بين عامي ١٨٣٩م و١٨٧٥م فشرع الباب العالي في إصدار مجموعات من القوانين التي تطبق على جميع مواطني الإمبراطورية دون تمييز بسبب العرق أو الدين بما يعنيه ذلك من تجاوز الترف وزيادة الامتيازات التي تمتعت بها الأقليات من الناحية القضائية، وإن كانت ضرورات احترام الشريعة الإسلامية قد فرضت السير على ذلك الدرب بقدر كبير من الحذر. وكان قانون التجارة الصادر عام ١٨٥٠م، والمستمد من القانون الفرنسي أولى الخطوات البارزة على هذا الدرب، وتلاه قانون العقوبات «جزاء قانون نامه سي» الصادر عام ١٨٥٢م والذي كان ترجمة للقانون الفرنسي، واستبعدت منه العقوبات الشرعية عدا جريمة الردة التي كان يعاقب عليها بالقتل. وتبعه قانون المرافعات التجارية عام ١٨٦١م، والقانون البحري عام ١٨٦٣م المأخوذان من القوانين الفرنسية كذلك، ولقي قانون التجارة اعتراضًا من العلماء لنصه على الإقراض بفائدة، واستحداثه أشكالًا جديدة من الشركات. وحين وصل الأمر إلى إصدار قانون مدني على غرار قانون نابليون دعا العلماء إلى تشريع مستند إلى المذهب الحنفي، فظهرت مجلة الأحكام العدلية المكونة من ستة عشر كتابًا، والتي

نشرت على امتداد الأعوام من ١٨٧٠ إلى ١٨٧٧م[٣٢].

وإذا كان الإنجاز الأكبر للعلمانية الغربية هو في قطع العلاقة بين الكنيسة والدولة نظرًا؛ لأن الدولة انتزعت مجالها السياسي من سيطرة الكنيسة التي أخذت على عاتقها القيام بجانب كبير من وظائف الدولة، فقد كانت علمنة القانون التحدي الأكبر لعملية العلمنة في تركيا، نظرًا لأن تنظيم العلاقة بين الشريعة والدولة قد استقر في المجتمعات الإسلامية منذ وقت مبكر، على نحو تَرَكَ للشريعة تنظيم العلاقات بين الأفراد، أو ما اصطلح على تسميته لاحقًا بعلاقات القانون الخاص، بينما كانت مسائل الحكم والإدارة والدفاع من اختصاص الدولة السلطانيه كما سبق لنا أن أشرنا في الباب التمهيدي. وقد مر بنا كيف استمرت الشريعة نظامًا قانونيًا لعلاقات القانون الخاص، وسندًا أيديولوجيًا للدولة العثمانية في مرحلة التنظيمات. ورغم محاولات التحديث على صعيد القانون التجاري، واستحداث محاكم مدنية إلى جانب المحاكم الشرعية، فقد ظل قانون الأسرة (الزواج والطلاق والمواريث) حتى الثورة الكمالية مجالًا محجوزًا للشريعة الإسلامية، التي تطبقها المحاكم الشرعية التابعة لوزارة العدل، بينما كانت المحاكم المدنية تطبق مجلة الأحكام العدلية. وعلى الرغم من أن كلًا من نوعي المحاكم أصبح بعد الثوره الكمالية منفصلًا عن المؤسسة الدينية، وبهذا المعنى مدنيًا خاضعًا لقواعد الدولة المدنية، فقد أدى وجودهما معًا إلى وجود نظام قضائي منقسم وغير متناغم على نحو يعوق تطبيق العدالة.

وعلى خلاف خُطة الدولة في مرحلة التنظيمات في الاعتماد على نظام مزدوج من المحاكم والقوانين المدنية والشرعية، كان اتجاه النظام الكمالي إلى إخلاء الساحة للقوانين العلمانية والمحاكم المدنية تحت شعار توحيد النظام القانوني والقضائي واضحًا وجازمًا.

كانت وزارة العدل، قبل إلغاء الخلافة قد شكّلت لجنة لوضع قانون جديد للأسرة. وأشارت مذكرته الإيضاحية المقدمة إلى المجلس الوطني الكبير في ٢٧ نوفمبر ١٩٢٣م إلى أن المشروع قد وضع مسترشدًا بتقاليد

(٣٢) ن.ج كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٠٣ـ٢٠٤.

وعادات البلاد حتى يسهل تطبيقه. وكان ذلك المشروع قاصرًا على تنظيم الزواج والطلاق، وبموجبه يخضع المسلمون، واليهود، والمسيحيون للقواعد المستمدة من شرائعهم. واشتُقت قواعد كثيرة فيما يخص المسلمين من المذهب الشافعي، وقليل من قواعد المذهبين الحنبلي والمالكي، وأعطيت تلك المذاهب الأولوية على قواعد المذهب الحنفي - مذهب الدولة - استنادًا إلى تناسبها مع احتياجات العصر. ونلاحظ أن المُشَرِّع المصري اتبع هذا النهج في قانون الأحوال الشخصية، وإن كانت مصر توقفت عند هذه المرحلة في تطوير قانون الأحوال الشخصية بينما تجاوزتها تركيا الكمالية. وعرض المشروع على المجلس ونوقش خلال عامي ١٩٢٣، ١٩٢٤م، ولكن المجلس لم يقره. وانقسم الرأي في المجلس الوطني خصوصًا فيما يتعلق بتعدد الزوجات، وأججت الصحافة والمناقشات العامة الخلافات التي كان محورها إعراض المشروع عن الباعث الأساسي على وضعه، وهو توحيد القواعد المعمول بها في مسائل الزواج والطلاق بين كل الأتراك، وتوحيد كل التشريعات والنصوص القانونية في قانون واحد على النمط الغربي. وأدى تصاعد النقاش إلى طرح مسألة المفاضلة بين نظامين قانونيين كاملين. وأعلن مصطفى كمال توجه النظام في أول مارس ١٩٢٤م بقوله: «النقطة المهمة هي تحرير توجهنا القانوني، تشريعاتنا ومنظماتنا القانونية، فورًا من المبادئ المسيطرة على حياتنا والتي لا تتناسب مع احتياجات العصر... والاتجاه الذي يجب اتباعه في القانون المدني وقانون العائلة لا يجب أن يكون سوى طريق الحضارة الغربية، واتباع أنصاف الحلول والاستمرار في السير وراء القناعات القديمة هو العقبة الكبرى في طريق نهوض الأمم»(٣٣).

وأكد مصطفى كمال ذلك في خطابه في افتتاح كلية الحقوق في ٥ أكتوبر ١٩٢٥م والذي ورد فيه: «إن الجمهورية التركية تتطلع إلى تحول مهم تقصر في التعبير عنه كلمة الثورة.. إنه استبدال وحدة سياسية قديمة قائمة على الدين بأخرى قائمة على القومية. لقد قَبِلت هذه الأمة المبدأ القائل بأن الطريقة الوحيدة لاستمرار الأمم في الحياة في الصراع العالمي من أجل البقاء هي القبول بالحضارة الغربية المعاصرة، وقد قَبِلت هذه الأمة أيضًا بأن

(٣٣) Niazi Berkes: The development of secularism in Turkey, Ibid, p 469-470.

كل قوانينها يجب أن تؤسس على المبدأ العلماني وحده وعلى العقلية العلمانية التي تقبل بقاعدة التطور المستمر طبقًا للتطور والتغير في ظروف الحياة وفي القانون. لقد حان الوقت لإرساء الأسس القانونية وتعليم رجال قانون جدد قادرين على تلبية أفكار واحتياجات ثورتنا»[٣٤].

وفي ١٧ فبراير ١٩٢٦م وبعد عامين من النقاش، أقر المجلس الوطني القانون المدني الجديد المشتق من القانون السويسري والذي يتضمن قانون العائلة، وتعكس الملاحظات الختامية لمحمود عزت وزير العدل آنذاك الروح التي حكمت إعداد ذلك القانون:

«إن الأمة التركية.. بإصرارها غير المشروط على كل الحقوق التي اعترفت بها الأمم المتحضرة في العصور الحديثة، وبقبولها ذلك القانون تكون قد قَبِلت كل الالتزامات المنصوص عليها فيه. وفي اليوم الذي يصدر فيه هذا القانون تكون الأمة التركية قد أُنقِذت من المعتقدات والتقاليد الزائفة، وحالة التردد التي عاشتها منذ مرحلة التنظيمات، ستكون قد أغلقت باب الحضارة القديمة، ودخلت عصر الحضارة الحديثة والتقدم»[٣٥].

وهناك فقرتان في مقدمة القانون المذكور يبدو أنهما وضعتا كإجابة مسبقة على الاعتراضات التي ستوجه إليه:

«ليس هناك فروق جذرية بين حاجات الأمم المنتمية إلى الحضارة الحديثة، لقد حولت الصلات الاجتماعية والاقتصادية المتبادلة جزءًا كبيرًا من العالم الإنساني المتحضر إلى أسرة واحدة.. ويجب ألا ننسى أبدًا أن الأمة التركية قررت أن تقبل الحضارة الحديثة وأسس حياتها دون قيد أو تحفّظ.. ولو أن هناك بعض النقاط في الحضارة الحديثة تبدو غير ملائمة للمجتمع التركي، فإن ذلك لا يرجع إلى نقص القدرة والقابلية الطبيعية للمجتمع التركي، بل إلى التنظيمات القروسطية والقوانين والمؤسسات الدينية التي حاصرتها بشكل غير عادي.. إن الأمة التركية التي تتحرك بعزم لكي تلحق بركب الحضارة الحديثة وتجعل منها نهجًا لها مجبرة، لا على أن

(٣٤) Ibid, p. 470.
(٣٥) Ibid, p. 470-471.

تجعل الحضارة الحديثة تتلاءم مع الأمة التركية، بل على أن تضبط خطواتها للتوافق مع الحضارة الحديثة مهما كانت التكلفة، إن غرض القانون ليس الحفاظ على القواعد الدينية، ولا الحفاظ على أي أعراف معتادة أخرى، بل أن يُؤمّن الفعالية السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقومية بأي ثمن![٣٦].

لقد كان توجّه القانون الجديد مختلفًا جذريًا عن المجلة، وعن المشروعين السابقين، وبهذه المثابة لم يكن تقنينًا يجمع تقاليد مختلفة بهدف التوفيق بينهما، بل كان يُشيِّد نظامًا جديدًا يُقْصِي القواعد القانونية ذات المصدر الديني، وتلك المَبْنِية على التقاليد. إن الانتقادات المعاصرة لهذا الإصلاح تلحظ شيئًا من عدم التوافق بين القانون والواقع. على أن ثلاثين عامًا من تطبيقه أظهرت - في رأي نيازي بيركس عندما كتب ذلك - أنه قد أدى ولا زال يؤدي الغرض المنشود منه[٣٧].

لقد كانت آثار القانون الجديد محسوسة بصفة خاصة في مجالات الحرية العقدية، والملكية الخاصة، وسيادة الأسرة الخلوية - القائمة على زوج واحد وليس على تعدد الزوجات - والزواج والطلاق، وتم القضاء على فكرة وجود قوانين ومحاكم مستقلة مدنية أو دينية لكل جماعة دينية نهائيًا. لقد أبطل القانون الصادر في ٨ أبريل ١٩٢٤م بتعديل قواعد الاختصاص القضائي المحاكم الشرعية جميعًا (المواد ٨، ١٠)، وبإصدار القانون المدني ألغي الحق المقرر بمقتضى المادة (٤٢) من معاهدة لوزان للطوائف غير المسلمة - اليهود، والمسيحيين الأرمن، واليونانيين - في الخضوع لأحكام خاصة في مجال الأحوال الشخصية. وقَبِلت تلك الجماعات بالخضوع للقواعد العلمانية للقانون المدني، وجعل القانون المدني من الزواج مسألة علمانية بشكل كلي، وهو لم يُغير فقط طبيعة العقد بل جعل إسباغ الصفة القانونية عليه منوطًا بإجرائه بمعرفة موظف مخول من قبل الدولة، ومحا كل أثر للإجراء الديني فيما يتعلق بقانونيته. ومع ذلك لم تُحظر إجراءات الزواج الديني، وتُرِك الأفراد وشأنهم فيما يتعلق بها بعد إبرام الزواج في الشكل

---

(٣٦) Ibid, p. 470-471.

(٣٧) Ibid: p 471-472.

القانوني، مع عدم الاعتراف بأي أثر لها على صحة العقد[٣٨]. ولم يعد هناك قيد على الزواج بين مختلفي الديانة، وللأبناء من هذا الزواج حرية اختيار دينهم عند بلوغ الثامنة عشرة من العمر، وقبل ذلك يكون التعليم الديني للأطفال خاضعًا لاتفاق الأبوين[٣٩] وعلى نحو مماثل غير القانون أحكام الطلاق بشكل جذري. فطبقًا لقواعد الشريعة، وعلى الرغم من الحق المعترف به للزوجة في طلب الطلاق، لم يكن هذا الحق يطبق عمليًا في تركيا على عكس الحرية المطلقة للزوج في الطلاق. ولقد حرم القانون المدني الزوج من هذه الحرية وأوجب عليه اللجوء للمحكمة لطلب الطلاق شأنه شأن الزوجة، بل وأصبح الطلاق أيسر إذا كانت الزوجة هي مَنْ يطلبه. وبينما لم تكن الشريعة تتطلب شروطًا لكي يطلق الرجل زوجته، حدد القانون المدني أسبابًا لطلب الطلاق، ومنح القاضي الذي ينظر الدعوى الحق في ممارسة نوع من التمييز لصالح المرأة فيما يخص الدعاوى المتبادلة بين الطرفين. ولم يقتصر القانون الجديد على حظر تعدد الزوجات بل أخضع الزواج لإجراءات أكثر تعقيدًا تولي اهتمامًا أكبر لإرادة الزوجة في إبرام الزواج[٤٠].

ويضاف إلى الأثر الكبير للقانون المدني في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والناجم عن أثره في الوضع القانوني للمرأة، الآثار المباشرة وغير المباشرة للمساواة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالميراث والاعتراف للأم بحقوق مساوية في الولاية على الأبناء وحضانتهم، وما أتى به قانون أسماء العائلة الصادر عام ١٩٣٤م حيث أصبح للنساء حقوق كاملة ومساوية في هذا الشأن. وحصلت المرأة على حق الانتخاب والترشح في المجالس البلدية عام ١٩٣١م، ومنحت كامل الحقوق والواجبات الدستورية والسياسية بمقتضى تعديل دستوري أجري عام ١٩٣٤م[٤١].

وفضلًا عن ذلك أدخل للقانون المدني تعديلات عديدة فيما يخص الملكية والعقود والالتزامات المالية والرهن والموطن والعائلة، والأسماء... إلخ.

---

(٣٨) Ibid.

(٣٩) Niazi Oktem, Ibid.

(٤٠) Berkes, Ibid 473.

(٤١) Ibid.

وبذلك، وبصراحة وجرأة بالغتين تشبهان صراحته وجرأته في تحويل سائر أوجه الحياة في تركيا، حقق أتاتورك الانتقال من النظام القانوني والقضائي القائم على الشريعة الإسلامية إلى النظام الحديث المنقول بحذافيره عن النمط الأوروبي في ترتيب المحاكم، وفي القوانين التي تطبقها تلك المحاكم.

المطلب الثالث

في إيران

٧٩ ـ تنص المادة الرابعة من الدستور على: «أن تكون كل القوانين واللوائح المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والسياسية وغيرها قائمة على المعايير الإسلامية، وينطبق هذا المبدأ بشكل عام ومطلق على مواد الدستور وعلى كل ما عداه من القوانين واللوائح، وفقهاء مجلس الصيانة هم المنوط بهم البتّ في هذا الأمر».

كما تنص المادة (٥٦) من الفصل الخامس على أن: «الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم هي لله، وهو الذي منح الإنسان حق الحاكمية على مصيره الاجتماعي، ولا يستطيع أحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو توظيفه لصالح فرد أو فئة معينة، ويمارس الشعب هذا الحق بالطرق التي تبينها المواد التالية».

وتنص المادة (٥٨) على أن تمارس السلطة التشريعية من خلال مجلس الشورى الإسلامي الذي يتكوّن من النواب المنتخبين من قبل الشعب...»[٤٢].

وتحدد مواد الفصل السادس من المادة (٦٢) إلى المادة (٧٠) تشكيل المجلس، بينما تنظم مواد القسم الثاني من ذات الفصل (من ٧١ إلى ٩٩) اختصاصاته وصلاحياته. فتنص المادة (٧١) على أن المجلس يسن القوانين في كافة الموضوعات في الحدود المقررة في الدستور، وتنص المادة (٧٢) على أن المجلس لا يستطيع سن قوانين منافية لقواعد وأحكام الدين الرسمي

---

(٤٢) د. هشام البدري، المرجع السابق، ص٢٨٨.

للدولة أو الدستور، ويتولى مجلس الصيانة مراقبة ذلك بمراعاة المادة (٩٦)، كما يختص المجلس بشرح وتفسير القوانين العادية، ولا يمنع ذلك القضاة من تفسيرها في مقام الفصل في المنازعات (م٧٣)[٤٣].

أما المادة (٩١) فتنص على أنه «من أجل التأكد من موافقة التشريعات التي يقرها مجلس الشورى الإسلامي للإسلام، ينشأ مجلس يسمى مجلس الصيانة، ويكون تكوينه على النحو الآتي:

١ ـ ستة فقهاء شرعيين عدول عارفين بما يلزم للعصر، والموضوعات الراهنة، يُعيّنهم المرشد.

٢ ـ ستة فقهاء قانونيين، متخصصين في فروع متنوعة من القانون، يختارهم مجلس الشورى الإسلامي من بين فقهاء القانون المسلمين ممن يسميهم رئيس السلطة القضائية»، ويعيّن أعضاء مجلس الصيانة لمدة (٦) سنوات، ويخضعون للتجديد النصفي بحيث يتم بعد انقضاء (٣) سنوات من الفترة الأولى تغيير نصفهم، يحددون بالقرعة (م٩٢)، ولا يجوز لمجلس الشورى إقرار أي قانون دون موافقة مجلس الصيانة فيما عدا المصادقة على عضوية النواب، واختيار الأعضاء القانونيين في مجلس الصيانة (م٩٣)، ويجب إرسال كافة التشريعات التي يقرها مجلس الشورى إلى مجلس الصيانة، الذي يراجعها في مدة أقصاها عشرة أيام من ورودها، فإن لم يجدها متوافقة مع الشريعة أو الدستور ردّها إلى المجلس لمراجعتها، وإلا اعتبرت نافذة (م٩٤)، ويجوز لمجلس الصيانة طلب مد مهلة الأيام العشرة لاستيفاء البحث (م٩٥). ويكون إقرار توافق القوانين مع المعايير والقواعد الإسلامية بأغلبية آراء فقهاء الشريعة في المجلس، ويكون إقرار موافقتها للدستور بأغلبية كامل أعضاء مجلس الصيانة (م٩٦)، وهو ما يعني ـ على ضوء وجوب عدم مخالفة القانون للشريعة ـ أن هؤلاء الفقهاء الستة هم المتحكمون في العملية التشريعية ـ: ومن أجل تعجيل إنجاز العمل يجوز لأعضاء مجلس الصيانة حضور جلسات المجلس. وسماع مناقشاته لمشاريع القوانين المقترحة من الحكومة أو الأعضاء، ويجب عليهم ذلك في حال

---

(٤٣) المصدر السابق، نصوص الدستور الإيراني.

تقديم مشروع قانون أو لائحة على وجه الاستعجال (م٩٧)، وفضلًا عن ذلك يختص مجلس الصيانة بتفسير الدستور، ويصدر قراراته في هذا الخصوص بأغلبية ثلاثة أرباع أعضائه (م٩٨)، ويناط بالمجلس الإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة وانتخابات رئيس الجمهورية ومجلس الشورى والاستفتاءات (م٩٩).

وعلى ذلك يمارس مجلس الصيانة نوعًا من الرقابة المسبقة على شرعية ودستورية القوانين، فيها بعض أوجه الشبه مع البلدان التي تأخذ بنظام الرقابة المسبقة على دستورية القوانين، وإن كانت الرقابة في تلك النظم لا تتحرك إلا عند طلبها من جهات محددة وفق إجراءات معينة، وليست رقابة على كل القوانين. كما وأن الرقابة هنا مزدوجة؛ أي: أنها تراعي الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، ومواد الدستور الذي يردنا مرة أخرى إلى أحكام الشريعة الإسلامية التي يقومُ على تحديد مفاهيمها ومعاييرها الفقهاءُ العالِمون العدول.

لقد كانت قضية تطبيق الشريعة على رأس جدول أعمال الثورة الإسلامية منذ مرحلة ما قبل الاستيلاء على السلطة السياسية. وأعلن الإمام الخميني مرارًا أن «أحكام الإسلام ليست محدودة بمكان وزمان خاصَّيْن، بل هي باقية وواجبة التنفيذ إلى الأبد»[٤٤]، و«القول بأن قوانين الإسلام قابلة للتعطيل، وأنها منحصرة بزمان ومكان محدودين مخالفة للضروريات العقائدية في الإسلام»، ويعرف الدولة الإسلامية بأنها حكم قوانين الله[٤٥]، وتواصل هذا التأكيد على تطبيق أحكام الشريعة خلال السنوات الأولى من حكم الثورة الإسلامية.

وواجه الفقهاء المشكلات العملية لإعادة تنظيم كافة أوجه الحياة على أساس الشريعة. ولما كانت الأحكام الواردة في الكتب والمراجع الفقهية محدودة ومنصبة على معالجة أوضاع ومشكلات ترجع إلى عصور سابقة، والقوانين الصادرة عن الفترة الشاهنشاهية كثيرة ومتعددة بحكم كونها نتاج عقود من عمل مؤسسات دولة حديثة، فقد وجدت السلطة الإسلامية نفسها في مواجهة معضلة حقيقية.

---

(٤٤) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية الترجمة العربية، ص٤٧ ـ ٤٨.

(٤٥) المرجع السابق.

في البداية طُبِّقت أحكام الشريعة في مواضع الصدام بين الثورة الإسلامية والعهد البائد، والتي كانت محاور التحريض الثوري ضده. فحوكم رجال العهد البائد وحكم عليهم بالإعدام أو الجلد أو مصادرة الأموال طبقًا لقانون العقوبات الإسلامي كما تبينه رجال الثورة من مراجع الفقه، واستخدم العنف لإغلاق الحانات ومحال بيع لحم الخنزير. وأمر الخميني بمراعاة القواعد الإسلامية في لباس العاملات في دوائر الحكومة أو اللاتي يراجعنها، ومنعت الموسيقى والرقص والشطرنج(٤٦).

بعد تلك الفترة الأولى التي استندت إلى العنف الثوري دون عملية بناء قانوني حقيقية، واجه القضاة الإسلاميون المعينون حديثًا التساؤل المنطقي والملح المتعلق بالقانون الذي يتوجب عليهم تطبيقه، ومدى جواز تطبيق البنيان القانوني الضخم الموروث من العهد السابق في غياب القوانين الإسلامية البديلة التي لم تكن قد صيغت بعد في شكل محدد يمكن للقضاة والمتقاضين التعامل معه.

في هذا الإطار، وفي ١٤/٤/١٩٨١م، كتبت المحكمة العليا إلى مجلس الصيانة تستفتيه عما إذا كان ينبغي عليها إلغاء كل القوانين واللوائح غير الإسلامية وإبلاغ المحاكم بتطبيق العدالة وفقًا للمبادئ الإسلامية التي تستنبطها من فقه الخميني باعتباره مرجع تقليد؟ ورد مجلس الصيانة على ذلك بأن تقرير مدى اتساق القوانين مع الشريعة أمر يدخل في صلاحياته الدستورية وأن على المحكمة، إذا رأت أن ثمة تشريعًا لا يتفق مع الشريعة، أن تحيله إلى مجلس الصيانة، ليبتّ في الأمر(٤٧).

ويعكس هذا الموقف فضلًا عن رغبة المجلس في الدفاع عن اختصاصاته أمرًا أهم، وهو الرغبة في تجنب الفراغ التشريعي الذي كان سينشأ لو أعلنت المحكمة أن القوانين المعمول بها غير متطابقة مع الشريعة.

على أن الخميني كان له رأي آخر، ففي خطاب ألقاه في أغسطس ١٩٨٢م، طالب القضاة بأن يصدروا أحكامهم على أساس الشريعة، وليس

(٤٦) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٤٥.

(٤٧) المرجع السابق، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

على أساس القوانين التي صدرت في زمن الطاغوت والتي ينبغي إلغاؤها، معلنًا تحمله مسئولية هذا القرار وموجهًا مجلس الصيانة والمحكمة العليا إلى إعلان أن العمل وفق القوانين الموجودة التي تنتهك الشريعة يعتبر مخالفة إجرامية[٤٨]. واستجابة لذلك أصدرت المحكمة العليا تعميمًا أمرت فيه بإلغاء وإبطال كل القوانين الجارية التي تنتهك الشريعة فورًا، وصدرت الأوامر للقضاة أن يبنوا أحكامهم على المصادر الفقهية والفتاوى المعمول بها متى وجدوا أن القانون يخالف الشريعة، وأن يستمروا في ذلك حتى يصدر البرلمان القوانين الإسلامية الضرورية. ويتعين عليهم - إذا لم يكونوا متأكدين من اجتهادهم - الرجوع إلى المحكمة العليا أو كتب الإمام. وفي هذا السياق، وبعد أربعة أيام من خطاب الخميني، قرر البرلمان ومجلس الصيانة أن أحكام الحدود والقصاص يشكلان جزءًا من قانون العقوبات الإسلامي[٤٩].

وفي ١٩٨٢/٩/٥م صدر قرار من البرلمان يلزم كل الوزارات والمؤسسات الحكومية بأن تحيل كل القوانين التي تطبقها إلى مجلس الصيانة، الذي عليه أن يقرر، وخلال ستة شهور، مدى توافقها أو تناقضها مع الشريعة، وأعرب المجلس عن أن ذلك القرار فيه تجاوز على صلاحياته. ولكنه أعرب في نفس الوقت عن استعداده للتعاون مع السلطات الحكومية ذات الصلة في تحديد القوانين التي تخالف المبادئ الإسلامية. ولم يكن مجلس الصيانة يستطيع أن يباشر هذه المهمة إلا إذا بادر البرلمان إلى القيام بدوره في إعادة النظر في القوانين.

وعلى عكس توجيهات الخميني آنفة الذكر، وبإدراك لمعضلات الواقع القانوني، وجه المجلس في ١٩٨٢/١٠/١٩م رسالة إلى المحكمة العليا أكد فيها جواز تطبيق القوانين القديمة مؤقتًا ما لم يعلن أنها مخالفة للشريعة[٥٠].

إن نظرة عامة على التغيرات في البنية القانونية الإيرانية بعد الثورة تسمح بتبيان مدى التغير الحقيقي الناجم عن تطبيق الشريعة، ومدى تعلق هذا

(٤٨) المرجع السابق، ص٢٤٦.
(٤٩) المرجع السابق، ذات الموضع.
(٥٠) المرجع السابق، ص٢٤٧.

الشعار بالأيديولوجيا أو بالواقع التشريعي، وهو أمر له فائدة غير منكورة عند مواجهة الحالات المماثلة. لقد واجهت الثورة الإيرانية تراثًا قانونيًا ضخمًا أنتجته الحقبة المَلَكية، منها ما كان يتناقض مع الشريعة كليًا أو جزئيًا، ومنها ما كان يتوافق معها، ومنها ما كان ينظِّم مسائل لم تعرض لها الشريعة من قبل.

ونجد مثالًا للطائفة الأولى، (القوانين التي تتعارض مع الشريعة كليًا أو جزئيًا من منظور رجال الثورة) في القوانين التي كانت تسمح ببيع وتعاطي الخمور، ولحم الخنزير، والمراقص والملاهي، وكذلك القوانين التي كانت تحدّ من سلطات رجال الدين في إدارة الأموال المنقولة المملوكة للمؤسسات الدينية، وقد تم تغيير هذه القوانين. ومنها كذلك القوانين التي كانت تسمح للنساء بالترشيح والتصويت في الانتخابات، والتي أعلن رجال الثورة - ومنهم الخميني - في الستينات معارضتهم لها، وقد جرى التعايش معها بعد الثورة. ومنها كذلك القواعد القانونية التي تسمح بالفوائد الربوية، وقد جرى التعامل معها بما يسمح بتسيير المعاملات المالية والمصرفية طبقًا للصيغ العقدية الإسلامية.

ونجد مثالًا للطائفة الثانية (القوانين التي لا تتعارض مع الشريعة) في أغلب القوانين التي تنظِّم أسس الحياة، ومنها قوانين التجارة والمرافعات المدنية والأحوال الشخصية التي صدرت ما بين عامي ١٩١٠، ١٩٣٥م خلال فترة التحديث، ولم تشهد تلك القوانين سوى تعديلات محدودة. وتندرج ضمن هذه الطائفة أيضًا قوانين العمل وتجارة الجملة والتجزئة والتعاونيات، والتي رفع شعار أسلمتها ولكنها بقيت، بعد صخب كبير، على حالها[٥١].

أما الطائفة الثالثة فهي القوانين التي تقع في مجالات لم تنظمها الشريعة، وهي الفئة الأكبر من القوانين، ويمكن تبين حجمها وأهميتها من خلال رصد الفوارق بين المجموعات التقليدية من الأحكام الإسلامية، وقوانين الجمهورية الإسلامية التي تنشرها سنويًا وزارة العدل.

---

(٥١) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٤٩.

وإذا أخذنا كتابي «تحرير الوسيلة» و«توضيح المسائل» للخميني كمثال على المجموعات التقليدية للأحكام. وكلاهما يمثل دليل عمل للمؤمنين الذين يتبعون الخميني بوصفه «مرجع تقليد» وللقضاة والمشرّعين في الجمهورية الإسلامية، نجد أن «تحرير الوسيلة»، الذي ألفه الخميني سنة ١٩٦٤م عندما كان في المنفى، يتضمن حلولًا لـ ٣٣٩٧ مسألة، يعالج ١٨,٢٪ منها الطهارة، والصلاة، وترتفع النسبة إلى ٣٤٪ إذا أضفنا إليها ما يندرج معها ضمن «العبادات»، مثل الخُمس، والزكاة، والأوقاف. بينما يتعلق ١٤,١٪ من «تحرير الوسيلة» بالحدود، ويعالج ٥١ سؤالًا مسألة الدفاع، و١٢٩ سؤالًا «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و٤٤ سؤالًا بأوضاع أهل الذمة، و١٠٥ سؤالًا بالمسائل الجديدة (مستحدثات). أما الباقي فيتعلق بقضايا القانون المدني، أما المسائل المتعلقة بالزواج والطلاق فتشكل ١٠,٢٪، في حين يتعلق ٢٠,٩٪ بالأنشطة والعلاقات التجارية المختلفة[٥٢].

وتمثل المسائل المرتبطة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالقانون العام ١١١٦ مسألة بما يعادل ٢٥,٣٪ من الكتاب. وتشمل هذه المجموعة العدالة الإسلامية، والعقوبات الإسلامية، وضريبة الخُمس، وكذلك «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، والدفاع والعلاقات مع أتباع الأديان الكتابية. ويتم تناول هذه المسائل، طبقًا للتصنيف التقليدي، إما تحت عنوان العبادات أو ضمن مجال القانون الخاص. وهكذا تندرج ضريبة الخُمس و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ضمن العبادات، والقصاص والتعويض تحت أحكام القانون الخاص.

ومن الواضح أن حجم المسائل القانونية الموجودة في كتب الفقه التقليدي أبعد ما تكون عن تلبية احتياجات المجتمع حتى في ميدان القانون الخاص، أما في مجال القانون العام، فإن الشُقة أبعد. ومن ثَمّ فقد اضطرت الجمهورية الإسلامية إلى استعارة عناصر أساسية من مصادر غير إسلامية، في مجالات القانون الإداري والمالي والعمالي والدولي وقانون العقوبات[٥٣] مثلما فعلت عند إعداد الدستور.

---

(٥٢) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٥٠.

(٥٣) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٥٢.

ويقر الفقهاء الحاكمون بهذا الأمر صراحة كلما واجهوا المشكلات العملية للحكم. ففي حين يتحدث آية الله بهشتي سنة ١٩٧٩م في مجلس خبراء الدستور عن «المسائل والقوانين والتعليمات الإجرائية العديدة.. التي لا يرد ذكرها في الشريعة» مشيرًا إلى تعليمات المرور كمثال، وجد آية الله خاتمي، وزير الإرشاد الإسلامي (ورئيس الجمهورية فيما بعد)، نفسه مضطرًا سنة ١٩٩١م إلى الاعتراف بـ «أننا نجد أنفسنا في فراغ فيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالنظام الاجتماعي والعلاقات بين الأشخاص». وحتى آية الله أذري قمي، أحد أقوى المدافعين عن كمال الشريعة، اضطر للاعتراف في سلسلة مقالات نشرتها «رسالة» سنة ١٩٨٩م بأن هناك ثغرات عديدة ينبغي أن نملأ بما يلائم الزمان والمكان[٥٤].

لقد اضطرت الدولة الاسلامية إلى قبول القوانين التي أنتجتها فترة التطور المتأثر بالغرب في المجتمع الإيراني على امتداد بضعة عقود. وقد استفاد الإسلاميون من هذه القوانين على أمل أن يتم تبديلها ذات يوم، وهو أمل لم يتحقق حتى الآن.

وقد أقر مجلس الثورة ـ خلال سنة ونصف من نشاطه التشريعي ـ ١٠٢٢ قانونًا ولائحة، تشكل جزءًا صغيرًا جدًّا من القوانين التي تنظم أمورًا لم تعالجها الشريعة. ويمكن قول الشيء ذاته عن التشريعات التي أصدرها البرلمان، وصادق عليها مجلس الصيانة أثناء الدورات التشريعية الثلاثة وعددها ٩٣١ تشريعًا. والتشريعات التي أصدرها البرلمان في دور انعقاده الرابع حتى أبريل ١٩٩٥م وعددها ٤٥٢ تشريعًا. ولم يحدد مجلس الصيانة موقفه من تلك القوانين واللوائح إلا في حالات قليلة وبعد وقت طويل، وما أعاده مجلس الصيانة إلى البرلمان، كان نصفه موضع اعتراض لمناقضته الشريعة. والباقي لمناقضته الدستور. وجدير بالملاحظة، في ما يتعلق بالتشريعات التي أصدرها البرلمان في دور انعقاده الرابع، أن مجلس الصيانة رفض ٣١ قانونًا بوصفها مناقضة للشريعة، ونحو ١٠٠ قانون بوصفها مناقضة للدستور[٥٥].

---

(٥٤) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٥٢.

(٥٥) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٥٦، ٢٥٧.

وخلال ١٢ سنة من عمله ـ حتى عام ٩٢ ـ لم يعترض مجلس الصيانة سوى على ٢٤ حالة فقط تتعلق بقوانين وأجزاء من قوانين صادق عليها مجلس الثورة أو صدرت من قِبل سلطات الثورة وكان مجلس الصيانة ـ عند إصدار البرلمان لها، أو بناء على طلب المحكمة العليا والسلطات الحكومية ـ قد وجدها تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية جزئيًا أو كليًا. وانصبت هذه الحالات على نصوص من قانون العقوبات والإجراءات الجنائية ومسائل الملكية وحظر الفائدة. ومن الجدير بالذكر أن كثيرًا من القرارات التي صدرت في تلك المسائل من قِبل مجلس الصيانة قد ألغيت جزئيًا، إما من قِبل مَجْمَع التشخيص أو بقوانين أقرت فيما بعد وصادق عليها مجلس الصيانة نفسه[٥٦].

ولا تعني هذه المحصلة (على ضآلتها) عدم وقوع تغييرات بارزة في النظام القانوني الإيراني، ولكن هذه التغيرات لا تعود في أغلبها إلى إسباغ الطابع الإسلامي على القانون، وإنما إلى الضرورة الناجمة عن إقامة بُنى ومؤسسات جديدة على المستويات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية، والتي فرضت إدخال التغييرات المواكبة في النظام القانوني، وواقع أن تعديل القوانين في كل بلد إسلاميًا كان أو غير إسلامي هو عملية مستمرة. والمسألة هي ما إذا كانت التغييرات الحديثة التي جرت قد حققت متطلبات إسباغ الطابع الإسلامي على القانون من عدمه.

لقد برر منظرو ولاية الفقيه هذا الموقف بالقول بأن أي قرار ينال مصادقة المؤسسات التشريعية للدولة الإسلامية يمكن نسبته إلى الشريعة. وتوضيحًا لهذه النقطة، أدلى آية الله منتظري بالبيان التالي أمام مجلس خبراء تدوين الدستور: «إن لدينا نوعين من الأحكام، أحدهما الذي يرد في القرآن والسُّنَّة.. والآخر هو الحكومي؛ أي التي يصدرها الحاكم ارتباطًا بحالات ملموسة، على أساس «المبادئ العامة للشريعة الإسلامية». والمبدأ العام هنا هو «دبروا أموركم»[٥٧]. على هذا الأساس يمكن للدولة أن تقيم تعليمات

---

(٥٦) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٤٨.

(٥٧) وردت هكذا في الترجمة العربية، ويمكن فهم ذلك على أساس القاعدة الشرعية الواردة في حديث الرسول: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» أو بالمبدأ الفقهي المعروف «المصالح المرسلة».

المرور التي لا ترد في القرآن أو في السُّنَّة. ثم أضاف أن كثيرًا من القوانين التي سيصدرها البرلمان هي من هذا النوع. «فإذا ما أقرها مجلس الصيانة، ستكتسب وضع القانون المتطابق مع الشريعة». وأضاف أن البرلمان، ومجلس الصيانة، وتعيين بعض أعضاء هذا المجلس من قِبل القائد، يضمن أن تكون للقوانين طبيعة مطابقة للشريعة، ويضمن تحقيق الربط بين القوانين والفقيه الحاكم؛ أي الإمام[٥٨].

والملاحظ عمومًا أن القوانين التي ليس لها سابقة في الشريعة أو التي لم تصاحبها محاولة لتأسيسها على الشريعة، تمر عبر المؤسسات التشريعية بشكل أسهل وأسرع نسبيًا من القوانين المتعلقة بالشريعة والتي تصبح موضوعًا لمناقشات تدوم لسنوات بين الأجهزة التشريعية المختلفة وأصحاب التفسيرات المختلفة. حيث تعوق المواقف السياسية وجماعات المصالح داخل الأجهزة عملية التشريع أو تعطلها في أغلب الأحيان. وعندما يخرج قانون من هذا النوع أخيرًا من الجهاز التشريعي، فإنه - بوجه عام - لا يعود منسجمًا مع أيٍّ من المواقف التي طلبت في الأصل تحقيق تطابقه مع الشريعة. وطوال الخمس عشرة سنة الأولى من عمر الثورة، كان تاريخ التشريع في الجمهورية الإسلامية، بمعنى ما، تاريخ المسالك التي اتخذت للالتفاف على العوائق التي نشأت عن تمسك القوى المساهمة في كلية التشريع بتحقيق التوافق مع الشريعة[٥٩].

ولما كان تعارض التشريعات الحديثة للدولة المدنية مع الشريعة في مسألتي الحدود والفوائد المصرفية هما أهم النقاط التي يستند إليها الداعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على امتداد العالم الإسلامي - ومن ضمنه مصر - فإننا نعرض لمعالجة الثورة الإسلامية لهاتين المسألتين فيما يلي، كما نعرض لقانون الأحوال الشخصية لنرى التماثل بينه وبين نظيره في مصر.

٨٠ - في مجال قانون العقوبات. ونظرًا لأن الحدود مقررة بنصوص قاطعة، فقد اقتصر التجديد الذي أدخلته الثورة على مجال التعزيرات.

---

(٥٨) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٥٧، ٢٥٨.

(٥٩) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٥٧، ٢٥٨.

وقد أقرت اللجنة البرلمانية للشئون الشرعية والقانونية في أغسطس ١٩٨٣م قانون العقوبات الإسلامي، الذي تضمن نصوصًا كثيرة تدخل تحت باب التعزيرات، على أن يعاد النظر فيه بعد خمس سنوات، ووافق عليه البرلمان. ولم يتمكن مجلس الصيانة من رد هذا القانون أو تأجيل تنفيذه؛ لأنه أخفق في إصدار قراره خلال المهلة القانونية المحددة. ولكن رأي مجلس الصيانة نُشر في تاريخ لاحق، ويتكوّن من ٤٢ نقطة، تحمل كل منها نقدًا شرعيًا لواحدة أو أكثر من المواد الـ ١٥٩ التي يتألف منها القانون. لم تكن ثمة - في رأي مجلس الصيانة - مادة واحدة من القانون لا تخالف الشريعة في بضعة مواضع، ولكن انتقاد المجلس الرئيسي كان يستند إلى أن العقوبات التعزيرية يختص بتحديدها القاضي في كل حالة على حدة، وأن تحديد العقوبات في مجال التعزير يؤدي في حالات كثيرة إلى عدم التناسب بين الجريمة والعقوبة والتغاضي عن تفريد العقاب، وبالتالي فإن هذه العقوبات المحددة تخالف الشريعة.

ويبقى قانون العقوبات الإسلامي نافذًا، مع تخطي هذا الاعتراض بمساعدة الخميني. وتلخص الحل في استحداث فكرة «التعزيرات الحكومية» بمعنى التعزيرات التي يحددها الحاكم لا القاضي. وانطوى ذلك على تجديد تنظيم العقوبات، باسم الدولة الإسلامية، بطريقة تأخذ بنظر الاعتبار متطلبات إدارة الحكومة مع صرف النظر عن أحكام الشريعة ذات العلاقة.

كان مجلس الصيانة، وقبل انتهاء فترة الخمس سنوات المحددة لإعادة النظر في القانون، قد أعلن اعتراضه على صياغة العقوبات الاستنسابية (التعزيرات)، في القانون وكانت نقطة الخلاف الأبرز بصدد تشديد عقوبات الرشوة والاختلاس والتزوير وهو ما رفضه مجلس الصيانة على اعتبار أن من حق القاضي تقرير شكل وشدة العقوبات التعزيرية شريطة أن تكون أقل من العقوبات المحددة شرعًا (الحدود). وإذ لم يراعِ القانون ذلك، فإنه يكون مخالفًا لمبادئ الشريعة[٦٠].

ولما كان البرلمان والحكومة يرغبان في فرض أقصى العقوبات لهذا

---

(٦٠) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٣٢٨، ٣٢٩.

الصنف من الجرائم. رغم أنها تخرق أحكام التعزيرات بحسب القواعد الشرعية المستقرة في ما يتعلق بشكل العقوبات وشدتها، فقد جاء الحل من خلال توجه اللجنة البرلمانية المختصة، إلى الخميني بسؤالين:

١ ـ هل يجوز توقيع أية عقوبة تعزيرية يراها القاضي كالاعتقال والنفي وإغلاق المحل، أم يتعين الاكتفاء بالتعزيرات المحددة في القانون؟

٢ ـ تتضمن القوانين التي تعالج التهريب، والإجراءات الجمركية، مخالفة تعليمات المرور، والإدارة البلدية، (وعمومًا، الأحكام الحكومية)، عقوبات تفرض على المخالفين، فهل تندرج هذه العقوبات تحت عنوان التعزيرات كما تعرفها الشريعة؟ وهل تجب إطاعتها؟

وقد أجاب الخميني بما لا يتفق مع الشريعة ولا يتصادم معها.

١ ـ «عند فرض التعزيرات انسجامًا مع الشريعة، فمن المستحسن الاكتفاء بالعقوبات المثبتة بشكل مكتوب (المحددة في القانون)، ما لم يكن (للمخالفة) طبيعة عامة كالمضاربة ورفع الأسعار.

٢ ـ أن الأحكام الحكومية ينبغي تمييزها عن التعزيرات الشرعية، ويمكن معاقبة المخالفين بعقوبات رادعة، يقررها الحاكم أو ممثله»[٦١].

وبهذه الطريقة أطلقت أيدي البرلمان والسلطة التنفيذية في تحديد شكل وشدة العقوبات؛ وفي سبيل تبرير هذه الفتوى، منح الخميني أحكامه الحكومية مكانة الأحكام الشرعية الأصلية واعتبرها موافقة للشريعة، حتى إذا كانت تعطل العمل ببعض نصوص الشريعة.

وقد عارض مجلس الصيانة هذا التوجه، ومن بين ما عارضه، حقيقة أن الجزاءات الواردة في الأحكام الحكومية لا تراعي قاعدة تدرج العقوبات. وكانت اعتراضاته مؤثرة حيث إن العقوبات التي أقرت في النهاية لم تكن كافية لردع المضاربين. وبالتالي، فقد فضلت الحكومة أن تضع تشريعاتها أمام مَجْمَع التشخيص الذي استجاب لوجهة نظرها. وأقر في ٨٩/٣/١٤ سلسلة من العقوبات الشديدة، ولكن المتدرجة التي تضمنت الجلد

---

(٦١) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٢٩، ٢٣٠.

للمضاربين والمتلاعبين بالأسعار. وحمل القانون اسم (تعزيرات حكومتي) «قانون التعزيرات الاستنسابية الحكومية». وألحق بهذا القانون فتوى أخرى من الخميني، جوابًا على سؤال طرحه عليه رئيس الوزراء موسوي، وقد أطلقت هذه الفتوى يد الحكومة في تثبيت الأسعار، وممارسة الإشراف المطلوب لضمان مراعاتها[٦٢].

وأدخلت فتوى الخميني والقانون الذي أقره مجمع التشخيص مفهوم «العقوبات الاستنسابية الحكومية» ـ وهي بدعة تُمثل شكلًا خاصًا من الانحراف عن الشريعة ـ إلى الجمهورية الإسلامية. إن نسبة مصطلح «الحكومية» لهذا الشكل من العقوبات الاستنسابية يدل على أنها لا تنتسب للشريعة، وأن السلطة تضع قانون العقوبات بحسب ضرورات الضبط الاجتماعي، وليس بحسب قواعد الشريعة. ونظّمت التعزيرات التي تتطابق مع الشريعة وفقًا للفصول التقليدية من كتب الفقه. ولكن هذا لا يلغي حقيقة أن التحديد الجزئي للعقوبات التي فرضتها التعزيرات قد جردها من الكثير من معناها المميز؛ أي: حق القاضي في استخدام قناعته لتقرير العقوبات[٦٣].

واستخدم مفهوم «تعزيرات حكومتي» مرات عديدة بعد ذلك، ومن ذلك قانون تحديد العقوبات الاستنسابية على المواطنين، والموظفين العموميين في السلطات البلدية الصادر في ٨٨/٦/١٥، قانون العقوبات الاستنسابية في الشئون الصحية والعلاجية الذي أقر في ٨٩/١٢/١٤، والإجراءات التنفيذية الصادرة لتنظيم الأساليب التحقيقية للجنة العقوبات الاستنسابية في القطاع الحكومي التي صدرت في ٩٠/٥/٥. وفي ٩٠/١٢/١٨، قرر مجمع التشخيص أن يمنح السلطة القضائية حق الفصل في كل الأمور التي تخص نشر العدالة في ما يتعلق بالعقوبات الاستنسابية في القطاع الحكومي[٦٤].

لقد كان الخميني بما له من سلطة كاريزمية دينية وسياسية، يتمتع بقدرة هائلة على تحييد أية معارضة لفتاواه، مع إسباغ مظهر الانسجام مع الشريعة

---

(٦٢) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٣٦.
(٦٣) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٣٦.
(٦٤) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٣٧.

عليها. وقد بلغ هذا الأمر ذروته عندما قرر في رسالته في يناير ١٩٨٨م إلى الرئيس خامنئي، إن «الولاية» أي: الدولة، هي أهم أحكام الله جميعًا. وقبل ذلك ببضعة أيام، في ١/١/١٩٨٨م، كان خامنئي قد أشار في خطبة الجمعة إلى فتاوى الخميني عن الشروط التعاقدية الثانوية، مقررًا أن القائد لم يكن يعني إلا تلك الشروط التي «تقع ضمن إطار الأحكام التي يقبلها الإسلام وليس غيرها». ولكن الخميني رفض بحسم هذا التفسير المحافظ، وكتب إليه قائلًا: «في خطبة الجمعة، بدا أنك لا تعتقد أن من الصحيح (وصف) الدولة بأنها الولاية المطلقة التي منحها الله للنبي الكريم، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وأن الدولة هي الأهم من بين أحكام الله ولها الأسبقية على كل أحكام الله الثانوية الأخرى، إن تفسير ما قلته بأنه يعني أن الدولة (لا) تمارس سلطتها (إلا) ضمن إطار أحكام الله، يناقض أقوالي. لو أن سلطات الدولة (لا تكون) نافذة (إلا) ضمن إطار أحكام الله، فإن مدى سيادة الله والولاية المطلقة الممنوحة للنبي ستكون ظاهرة عديمة المعنى خالية من المحتوى»[٦٥].

إن مضمون هذه الرسالة، في ضوء الفتاوى التي سبقتها، والقرارات التي أسست عليها لاحقًا يمكن تفسيره بأن الدولة تمتلك سلطة مطلقة يستقر أساسها في مطلقية سيادة الله، التي منحها الله للنبي، ومن بعده للأئمة والفقهاء. وأن الدولة بهذه المثابة يمكنها تعطيل أحكام الله، في الأمور الثانوية، بشكل مؤقت.

وفي هذا السياق طوّر الخميني فكرة «مصلحة النظام» كإطار مفهومي لمعالجة الأحكام المتعلقة بسلطة الدولة والمصالح العامة، وربط تطبيق الأحكام الشرعية بالمصلحة المستهدفة من الحكم، فأصبحت قابلية الحكم الفقهي للتحول إلى قانون ملزم مرهونة بما يؤدي إليه من مصلحة. وينطوي هذا على إعادة تعريف لدور البرلمان في الدولة الإسلامية يتجاوز به تقنين الحكم الشرعي إلى تشخيص المصلحة العامة. وفي هذا السياق أيضًا أعاد الخميني تعريف سلطة الفقيه؛ لتصبح ولاية مطلقة، وتعريف حكمه السياسي باعتباره حكمًا ولائيًا، متجاوزًا بذلك الفهم السائد في مجال الشريعة من أن

(٦٥) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص٢٣٦.

المصالح المعتبرة شرعًا هي التي عرّفها الشرع وناط بالفقهاء بيان مواضع تحققها. وبذلك أصبح للدولة حق شرعي في إنشاء إلزامات قانونية بناءً على تشخيصها الخاص في مقابل آراء المجتهد غير الحاكم، والتي تصنف كفتاوى غير ملزمة على المستوى العام[66].

والخلاصة: إن الدولة، وتحديدًا سلطة الدولة التي لا تعلوها سلطة والحفاظ عليها، تظل ـ كما قال مكيافيللي وبودان ـ هي الهدف الأسمى بصرف النظر عن الأيديولوجيا المستخدمة لتبرير ذلك.

٨١ ـ أما على صعيد المعاملات المصرفية وتنظيمها في إيران، فيسمح الاطلاع على قانون المعاملات المصرفية غير الربوية الذي وافق عليه مجلس الشورى الإسلامي في ١/٩/٨٣م والمكوّن من ٢٧ مادة موزعة على خمسة فصول بتبين مدى الفروق الحقيقية بين هذا النظام والنظام المصرفي الحديث الذي يهاجَم باعتباره مخالفًا للشريعة متعاملًا بالربا المُحرّم شرعًا. ويحدد أول فصول هذا القانون المُعَنْوَن «أهداف وواجبات النظام المصرفي في جمهورية إيران الإسلامية» في مادته الأولى أهداف النظام المصرفي في ما يأتي:

١ ـ إقامة نظام مصرفي ومالي قائم على العدل والقسطاس (كما يحددهما الفقه الإسلامي) بغرض تنظيم التداول الصحيح للمال والائتمان، لحفظ صحة وسلامة اقتصاد البلاد.

٢ ـ إيجاد الميكانيزمات الاقتصادية والائتمانية للدخول في الأنشطة المؤدية إلى تحقيق الأهداف والسياسات والخُطط الاقتصادية لحكومة الجمهورية الإسلامية.

٣ ـ إيجاد الوسائل اللازمة لتوسيع التعاون والقرض الحسن بين العامة من خلال اجتذاب واستيعاب الفوائض المالية والاحتياطيات والادخار والودائع وتعبئتها في ظل شروط وفرص تتيح توظيفها في أشكال مربحة واستثمارات على النحو المشار إليه في الفقرات الثانية والتاسعة من المادة

(٦٦) توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، دراسة في تجربة إيران منذ ١٩٧٩م، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٨٣.

٤٣ من الدستور[٦٧].

٤ ـ المحافظة على قيمة العملة وتوازن ميزان المدفوعات وتسهيل المبادلات التجارية.

٥ ـ تسهيل عمليات الدفع والقبض والمبادلات والخدمات الأخرى التي تقوم بها المصارف على النحو المحدد قانونًا.

أما المادة الثانية فتحدد واجبات النظام المصرفي في ستة عشر فقرة أبرزها إصدار النقود وتنظيم تداول النقد والائتمان، والقيام بكل العمليات المصرفية في القطاع الأجنبي والعملة المحلية والتعهد وضمان المدفوعات

---

(٦٧) تنص المادة (٤٣) من الدستور على ما يلي: «اقتصاد جمهورية إيران الإسلامية إذ يهدف إلى تحقيق الاستقلال الاقتصادي للمجتمع، واستئصال الفقر والحرمان، والوفاء بالاحتياجات الإنسانية في عملية التنمية مع صون الحرية الإنسانية، يقوم على المعايير الآتية:

١ ـ توفير الحاجات الأساسية لكل المواطنين: المسكن، والغذاء، والملبس، والصحة، والرعاية الطبية، والتعليم والتيسيرات الضرورية لتأسيس أسرة.

٢ ـ ضمان شروط وفرص التوظف لكل فرد، بمنظور التشغيل الكامل، ووضع وسائل العمل في متناول كل القادرين على العمل ويفتقدون وسائله، في صيغة التعاونيات، من خلال منح القروض غير المحملة بفائدة أو بالرجوع إلى أية وسائل أخرى مشروعة ولا تؤدي إلى تركيز الثروة أو تدويرها في أيدي أفراد أو مجموعات قليلة، ولا إلى تحول الحكومة إلى رب عمل رئيس مطلق. وعلى الإجراءات يجب أن تتخذ مع إيلاء العناية الواجبة للمتطلبات التي تحكم التخطيط الاقتصادي العام للبلاد في كل مرحلة من نموها.

٣ ـ يجب وضع خطة الاقتصاد القومي على نحو يضمن أن يكون تنظيم ساعات العمل كمًا وكيفًا كافيًا، ليضمن لكل فرد وقت فراغ وطاقة للمشاركة، فيما يجاوز عمله، في النشاطات الثقافية والسياسية والاجتماعية الموجهة إلى تنمية ذاته وأن يشارك بدور فعال في شئون البلاد وتحسين مهاراته واستخدام طاقته الخلاقة خير.

٤ ـ احترام حق الفرد في اختيار العمل والحيلولة دون إجبار أي شخص على العمل في وظيفة محددة أو منع استغلال عمل الآخرين.

٥ ـ الحيلولة دون إلحاق الأذى أو الخسارة بالآخرين والاحتكار وإخفاء السلع والربا وغيرها من الممارسات غير الشرعية والشريرة.

٦ ـ منع الإسراف والهدر في كل الأمور المتعلقة بالاقتصاد بما فيها الاستهلاك والاستثمار والانتاج والتوزيع والخدمات.

٧ ـ استخدام العلم والتكنولوجيا وتدريب الكوادر الماهرة طبقًا للاحتياجات التنموية لاقتصاد البلاد.

٨ ـ منع الهيمنة الاقتصادية الأجنبية على اقتصاد البلاد.

٩ ـ التركيز على زيادة الانتاج الزراعي والحيواني والصناعي؛ لتلبية الاحتياجات العامة، وتحقيق الاكتفاء الذاتي والتحرر من التبعية (المصدر السابق لنصوص الدستور).

الخارجية للحكومة، والإشراف على المعاملات بالذهب والعملة الأجنبية، وعمليات دخول وخروج النقد الإيراني والأجنبي ووضع القواعد المنظّمة لهذه العمليات والقيام بالعمليات الخاصة بالقيم المنقولة «valuable papers»، وتنفيذ السياسات النقدية والمالية، والعمليات المصرفية الخاصة بالخُطط الاقتصادية، والتي يتعين القيام بها من خلال النظام المالي والائتماني وفتح حسابات القرض الحسن على تنوعها (توفير وجاري)، وقبول الودائع الائتمانية لأجل، وإصدار الشهادات الخاصة بها كما يحددها القانون، ومنح القروض والائتمان غير المحملين بالفائدة طبقًا للقانون واللوائح، ومنح القروض الائتمان وأشكال الائتمان الأخرى للتعاونيات؛ لتحقيق أهداف الفقرة الثانية من المادة (٤٣) من الدستور، وتنفيذ المعاملات على الذهب والفضة، والاحتفاظ باحتياطات العملة الأجنبية والذهب وإدارتها، والاحتفاظ بالحسابات للمؤسسات النقدية والمالية الدولية ونظائرها وملحقاتها، والدخول في ترتيبات الدفع من أجل تنفذ الاتفاقات النقدية والتجارية التي تدخل فيها الحكومة مع دول أخرى، وقبول وحفظ الذهب والفضة والأوراق المالية والوثائق الرسمية للأشخاص المعنوية، وتأجير الخزائن، وإصدار وتأكيد وقبول خطابات الضمان بالعملة المحلية أو الأجنبية للعملاء وأخيرًا القيام بخدمات الوكيل أو الأمين الحائز.

وينظّم الفصل الثاني (المواد من ٣ إلى ٦) تعبئة الموارد المالية، فتنص المادة الثالثة على أن البنوك مصرح لها أن تقبل الودائع تحت أي من المسميات الآتية:

أ ـ ودائع القرض الحسن (جارى وادخار).

ب ـ الودائع الاستثمارية لأجل.

وأردفت بهذه المادة ملاحظة تفيد أن الودائع الاستثمارية لأجل التي تكون للبنوك سلطة الوكيل في الانتفاع بها تستخدم في عمليات المشاركة والمضاربة والتأجير التمويلي والبيع بالتقسيط والمزارعة والمساقاة والاستثمار المباشر والتعاملات المستقبلية والجعالة (والقانون مذيل بتعريفات لأغلب هذه المعاملات سوف نعرض لها بعد أن نعرض المواد الرئيسة فيه).

وتنص المادة الرابعة على أن البنوك ملزمة بسداد أصل مبالغ ودائع

القرض الحسن (جاري أو ادخار)، ويمكن لها أن تتعهد بسداد أصول مبالغ الودائع الاستثمارية لأجل أو تضمن ذلك السداد.

وأما المادة الخامسة فتنص على أنه يمكن ـ وبناء على اتفاقات موقعة ـ توزيع حصص من العوائد الناتجة عن الأنشطة المبينة في الملاحظة الواردة بعد المادة (٣) بالتناسب مع مدد ومبالغ الودائع الاستثمارية وموارد البنك من هذه الأنشطة. وتنص المادة السادسة على أنه يمكن للبنوك من أجل اجتذاب المدخرات، أن تمنح للمودعين من خلال وسائل تشجيعية العوائد الآتية:

أ ـ منح عينية أو نقدية غير ثابتة على ودائع القرض الحسن.

ب ـ إعفاء الودائع من دفع العمولات أو الرسوم ومنحها خصمًا.

ج ـ منح أولوية للمودعين في الإفادة من التسهيلات المصرفية المبينة في الفصل الثالث.

أما الفصل الثالث (المواد من ٧ إلى ١٧) فينظم التسهيلات المصرفية وتنص المادة السابعة على أنه يجوز للبنوك، من أجل توفير الشروط لتوسع القطاعات المختلفة الانتاجية والتجارية الخدمية، أن تقدم وعلى أساس المشاركة، حصة من رأس المال أو الموارد اللازمة لهذه القطاعات.

وتنص المادة الثامنة على إجازة الاستثمار المباشر للبنوك في المشروعات الإنتاجية والتنموية المقترحة في الميزانية السنوية للدولة التي يوافق عليها المجلس، والتي تظهر تقديراتها عدم تعرضها للخسارة، وهذه المادة مذيلة بملاحظة تحظر على البنوك أن تستثمر بأية وسيلة في إنتاج سلع الاستهلاك الترفي أو السلع غير الضرورية.

وتجيز المادة العاشرة للبنوك أن تسهم مع وزارة الإسكان في إقامة وحدات إسكانية منخفضة التكاليف للبيع بالأقساط وللتأجير المنتهي بالتملك.

وتنص المادة الحادية عشرة على أنه للبنوك، من أجل توفير الشروط اللازمة لتوسيع الأنشطة في الصناعة والتعدين والزراعة والخدمات، وبناء على طلب العميل، وتعهده بشراء أو استهلاك أو استخدام السلع والبضائع التي يطلبها مباشرة، أن تشتري المنقولات وتبيعها للعملاء، مع أخذ الضمانات، بالتقسيط.

وتنص المادة (١٢) على أن للبنوك، من أجل ذات الأغراض المشار إليها في المادة السابقة، أن تشتري العقارات والمنقولات بناء على طلب العملاء وتعهدهم بأن يستأجروا تلك الأشياء لاستخدامهم إجارة منتهية بالتملك، وأن تنقل ملكيتها للعميل طبقًا لشروط اتفاق الإجارة المنتهية بالتملك.

وتنص المادة (١٣) على التصريح للبنوك، من أجل توفير رأس المال العامل للوحدات الإنتاجية، بأن تقوم بالعمليات الآتية:

أ ـ أن تشتري المواد الخام وقطع الغيار بناء على طلب الوحدات الإنتاجية، وتعهدها بالشراء، وتعيد بيعها إلى تلك الوحدات بالتقسيط.

ب ـ أن تشتري من تلك الوحدات ـ مقدمًا ـ المنتجات التي يسهل بيعها.

وتنص المادة (١٤) على التزام البنوك من أجل تحقيق الأهداف المنصوص عليها في البنود من الثاني إلى التاسع من المادة (٤٣) من الدستور بأن تخصص جزءًا من مواردها، لمنحها بصفة قرض حسن لمن يطلبه، وفقًا للشروط التي يحددها بنك إيران المركزي، ويعتمدها مجلس الوزراء.

وتنص المادة (١٥) على إلزامية العقود التي يدخل فيها الأطراف؛ لتنفيذ العمليات المشار إليها في المواد السابقة، أما المادة (١٦) فتنص على أن للبنوك من أجل توسيع العمليات الإنتاجية والتجارية والخدمية أن تمارس (الجعالة) أي: الوساطة أو السمسرة، بينما تنص المادة (١٧) على التصريح للبنوك ببيع الأرض الزراعية أو البساتين التي تمتلكها أو تؤجرها طبقًا لصيغ المزارعة والمساقاة.

وينظم الفصل الرابع من القانون عمل بنك إيران المركزي والسياسة المالية فيعرف في المادة (١٨) البنك المركزي لجمهورية إيران الإسلامية، ويحدد دوره بممارسة المهام المحددة في هذا القانون.

وتحدد المادة (١٩) الجهة المنوط بها تحديد السياسة المالية، أما المادة (٢٠) فتنظم أدوات بسط سلطة بنك إيران المركزي على العمليات

المصرفية، ويشمل ذلك وضع حدود دُنيا وعُليا، أو كليهما لمعدل ربح البنوك في عمليات المشاركة والمضاربة، وتحديد مجالات المشاركة والاستثمار في إطار الخُطة، وتعيين حد أدنى وأقصى لها من الربح في عمليات البيع بالتقسيط والتأجير المنتهي بالتملك (التأجير التمويلي)، وتحديد أنواع العمولات على الخدمات المصرفية وحدودها الدنيا والعليا، ومثل ذلك في كافة العمليات المصرفية التي وردت في هذا القانون.

وعقب الفصل الخامس المسمى (متنوعات) الحق بالقانون تعريف بالمصطلحات(٦٨):

١ ـ القرض الحسن: قرض بدون فوائد يقدم من البنك لشخص طبيعي أو قانوني.

٢ ـ الجعالة: تعهد طرف (الجاعل) بأن يدفع مبلغ محدد من النقود (الجعل) لطرف آخر مقابل تقديم خدمة معينة طبقًا لشروط العقد، ويسمى الشخص الذي يقدم الخدمة العامل.

٣ ـ المساقاة: عقد بين مالك بستان أو حديقة مع طرف آخر (العامل أو الوكيل) من أجل جني المحصول، وتوزيعه بنسبة معينة بين الطرفين.

٤ ـ المزارعة: عقد يقوم بموجبه البنك والمزارع بتخصيص قطعة من الأرض لفترة محددة من الزمن لطرف آخر (العامل أو المزارع) من أجل زراعة الأرض، وقسمة المحصول بين الطرفين وفق نسبة محددة.

٥ ـ المضاربة: عقد يقوم بموجبه البنك بتقديم المال لطرف آخر (العامل أو الوكيل) الذي يتعهد باستخدام المال في أغراض تجارية، ومن ثَمّ يتم اقتسام الربح في نهاية المدة، وفق نسب محددة بين الطرفين.

والذي نخلص إليه من هذا الاستعراض المفصل لنصوص القانون المذكور أنه نظام متكامل يتطابق مع النظام المقررة لإدارة النقد والسياسة المالية في دول العالم الحديث كافة، عدا بعض المصطلحات وتحديد وسائل

---

(٦٨) the law for usury (interest) free banking) http://www.iraia.com pr?tabid=190 2/4/ 2003.

التمويل بالصيغ العقدية الإسلامية، والحض على أخلاقية النظام المالي.

وفي ٤ يوليو ١٩٩٢م صادق مجلس النقود والائتمان لدى البنك المركزي على قواعد تأسيس وإدارة مؤسسات الائتمان غير المصرفية، والتي تسمح بتأسيس نوعين من هذه المؤسسات: خاصة تنشأ كشركة مقفلة أو عامة، وتقدم نوعًا واحدًا من الائتمان، وعامة تؤسس كشركة عامة، وتقدّم شتى أنواع الائتمان غير المصرفي.

ونصت المادة (١٦) من هذه القواعد على أن هذه المؤسسات غير مسموح لها بأن تمارس العمليات الربوية، ونصت المادة (١٧) على أن هذه المؤسسات تمارس عملياتها وفقًا للطرق الآتية:

١ ـ أن تقبل الودائع لأجل، والقروض التي لا يستحق عنها فوائد.

٢ ـ أن تقبل الودائع الاستثمارية لأجل.

٣ ـ أن تصدر صكوك المشاركة، وما يماثلها من سندات وأسهم.

٤ ـ أن تصدر الصكوك والسندات.

٥ ـ أن تجمع التسهيلات المالية من الأشخاص الطبيعية والمعنوية.

ويصدر البنك المركزي القواعد التي تنظم البنود ٣، ٤، ٥، ولا يجوز لهذه المؤسسات طبقًا لنص المادة (١٨) من القواعد أن تفتح الحسابات الجارية أو ما يماثلها مما يتم التعامل فيها من خلال الشيكات أو ما يماثلها من أدوات.

وتنظم بقية بنود هذه القواعد الأربعين أصول إدارة هذه المؤسسات والتزامها بتعليمات البنك المركزي، ومن بينها المادة (٢٧) التي تنص فقرتها الثانية على التزام المؤسسات بمراعاة الالتزام بـ «أسعار الفائدة» التي يحددها بنك إيران المركزي طبقًا لقرارات مجلس النقود والائتمان على الودائع والتسهيلات، وكذا فيما يخص الأتعاب والرسوم والجوائز[٦٩].

---

(٦٩) http://www.irib.com/on 2/4/2008 Regulation on establishment and operation of non/ banking credit institutions.

والحديث عن العمليات المصرفية الإسلامية أمره يطول، ويستحق أن يكون موضوعًا لبحث مستقل. وما يمكننا أن نقوله في عجالة: إنها محاولة للجمع بين ضرورات استخدام النظام المصرفي الحديث، الذي لا يمكن تصور قيام اقتصاد في عصرنا دونه، وثوابت الشريعة الإسلامية في تحريم التعامل بالربا وحظر العقود التي تتضمن الغرر، جمعًا يقوم على قاعدة واضحة، وهي أن النقود لا تولد نقودًا زائدة (أي: فوائد). ولما كانت المؤسسات المالية الإسلامية ليست مؤسسات خيرية، بل هي شركات تعمل من أجل تحقيق الربح، فقد نشطت الجهود الفردية والجماعية؛ لابتكار أشكال من المعاملات المالية تعتمد الصيغ العقدية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية والتي تقوم على التعامل على أصل من الأصول المباحة شرعًا، في معاملات تُرَدّ كلها إلى أنواع من البيوع أو المشاركة في الاستثمار، من أجل تحقيق مصالح مَنْ يقدم المال باسترداد رأسماله ومعه ربح، ومَنْ يتلقاه في الحصول على حاجته من التمويل، مع تحمل مَنْ يقدِّم المال قدرًا من المخاطرة الناجمة عن احتمال الخسارة (ولو نظريًا). ولا تكاد توجد عملية من العمليات المصرفية الحديثة إلا ولها نظير في المعاملات المصرفية الإسلامية. وبينما لا يرى خصوم المعاملات المصرفية الإسلامية فيها شيئًا يتعدى التلاعب بالألفاظ، يرى أنصارها أنها الحل لجميع مشاكل القطاع المصرفي في البلاد الإسلامية وغيرها، وترى فيها سلطات النقد والبنوك المركزية في الدول كافة شكلًا من التسويق الجيد، بحيث يرضي العملاء حاجتهم المالية والروحية في آن واحد.

والمصارف «الإسلامية» هي إحدى أدوات إدارة النقد في البلدان التي تأخذ بهذا النوع من المعاملات، حيث يتجاور النظامان: التقليدي والإسلامي، وتدفع حدة المنافسة وحرص المصارف الإسلامية على تجنب الخسارة، وتحقيق معدل ربح مرتفع لمودعي الأموال إلى الابتكار والتجديد، وتطوير صيغ التعامل بشكل مستمر. والملحوظ أن أغلب المصارف العالمية، التي لا تنتمي إلى بلدان إسلامية أو التي لا يسهم في ملكيتها مسلمون، قد أنشأت فروعًا أو نوافذ إسلامية تتعامل طبقًا لصيغ المعاملات الإسلامية. ولا تني الأعمال المصرفية الإسلامية تنمو وتتسع منذ بداياتها قبل نحو ثلاثة عقود، حتى أصبحت تستحوذ على قطاع واسع من أعمال البنوك في البلدان

العربية وجنوب شرق آسيا بل وفي بعض بلدان أوروبا. وتعمل مؤسسات كثيرة على تطوير الأبحاث والمعايير المتعلقة بهذا الفرع من الصناعة المصرفية منها مَجْمَع الفقه الإسلامي بجدة، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمعايير المحاسبية الإسلامية في البحرين.

٨٢ ـ أما على صعيد قانون الأحوال الشخصية، فقد نصت المادة (١٢) من الدستور: على أن الدين الرسمي هو الإسلام، والمذهب الجعفري الاثنى عشري (وهذا يعني: أنه الشريعة العامة)، وأن المذاهب الإسلامية الأخرى، كالحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي تتمتع باحترام كامل، وأتباعها أحرار في أداء شعائرهم الدِّينيَّة حسب فقههم. وتتمتع هذه المذاهب باعتراف رسمي بقواعدها الخاصة في التعليم والتربية الدينية، والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية)، والدعاوى المرتبطة بها في المحاكم. كما نصت المادة (١٣) على أن الإيرانيين الزرادشت، واليهود، والمسيحيين هم الأقليات الدِّينيَّة المعروفة التي تتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية، والعمل وفق مذاهبهم في الأحوال الشخصية والتعليم الديني.

وتطبق أحكام المذاهب غير الشيعية، والديانات المعترف بها غير الإسلام في مجال الأحوال الشخصية بشرط اتحاد المذهب والملة أما إذا كان أحد الطرفين شيعيًّا، فيطبق القانون العام وهو هنا المذهب الشيعي. ويثور التساؤل حول مَنْ لا ينتمون إلى ديانة معترف بها، والراجح ـ انطلاقًا من أن الدستور الإيراني ينص على حرية الاعتقاد، وإن كان بشكل غير مباشر ـ هو تطبيق الشريعة العامة؛ أي: المذهب الشيعي طالما أن الدستور لا يمنحهم حق اللجوء إلى شريعة خاصة. وقد أكدت اللجنة القانونية لوزارة العدل المنوط بها تقديم آراء استشارية ردًّا على استفسارات المحاكم هذا الاتجاه عام ١٩٩٤م. ففي ردها على استفسار حول تسجيل زواج بوذيين إيرانيين ردت اللجنة بأنه «وفقًا للمادة (١٦٢)» من القانون المدني تلعب الإرادة الدور الأساسي في العقد. وفي ردها على تساؤل حول طلاق زوجين أعلنا رفضهما لأحكام الإسلام أجابت عام ١٩٩٤م بأن: قواعد القانون المدني قابلة للتطبيق عليهما، وفي قضية أخرى ـ جنائية ـ أكدت اللجنة أن في المنازعات المدنية أو الجزائية يكون الحكم وفقًا للقوانين، حيث إن

المراكز القانونية للمتقاضين مستقلة عن قناعاتهم(٧٠).

وهذا الموقف ـ في دولة إسلامية أيديولوجية كإيران ـ يستدعي المقارنة مع موقف القضاء المصري الذي ينكر على غير أصحاب الديانات المعترف بها أي اعتراف أو حماية قانونية على ما سنرى في موضعه من البحث.

وقد ألزم القانون الصادر في أول أغسطس ١٩٣٣م المحاكم بتطبيق نظم الأحوال الشخصية والإرث والوصية للإيرانيين غير الشيعة المنتمين إلى مذاهب وديانات معترف بها رسميًا ما لم تتعارض مع النظام العام، بشرط ثبوت وجود القاعدة المطلوب إعمالها (م١)، وقررت ذات المادة أنه في المسائل المتعلقة بالزواج والطلاق يطبق مذهب الزوج، وفي مسائل الوصية والإرث القواعد المعتمدة في مذهب المورث، وفيما يخص التبني قواعد مذهب الأب المتبني أو الأم المتبنية، وهذا بدوره يختلف عن موقف القضاء المصري الذي يفرض حكم الشريعة الإسلامية في عدم جواز التبني على غير المسلمين.

وإذا كانت القاعدة الدِّينيَّة واضحة لدى أتباع الديانات، فإن القواعد العُرفية هي مصدر خلافات في إثبات وجودها واضطرادها والاعتقاد بإلزامها، وغالبًا ما تمتزج عناصر ثقافيَّة وتاريخيَّة بالأوامر المقدسة. وكانت المحاكم تأخذ بأقوال أطراف الخصومة في خصوص التأكد من وجود القاعدة، وفي ذلك قضت المحكمة العليا عام ١٩٥٤م أن حكم محكمة الموضوع كان صحيحًا إذ أخذت بأقوال الخصوم في عدم وجود قاعدة مؤكدة تتعلق بوصية المرأة الزرادشتية بتركتها لابنتها والمقدار الذي يصح فيه ذلك. وفي الوقت الراهن تلجأ المحاكم إلى السلطة العليا لديانة الشخص المعني؛ للتأكد من وجود القاعدة القانونية المطلوب إعمالها(٧١).

أما من حيث وجود سلطات قضائية تختص بتطبيق أحكام الديانات والمذاهب (محاكم ملية)، فإن نصوص القانون الإيراني لا تتحدث عن وجود

(٧٠) Farhad Parvin: conflit interpersonnel de droit Iranien en matière de statut personnel. In: Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century, XVth international congress of comparative law, Bristol 1998, Bruylant, Bruxelles, 2000, pp 323 - 355.

(٧١) Ibid.

سلطات قضائية سوى محاكم الدولة، ولا تشير صراحة إلى وجود سلطات قضائية للأقليات الدِّينيَّة، ومؤدي ذلك أن محاكم الدولة هي المنوط بها تطبيق قواعد المذاهب الدِّينيَّة للأقليات في مجال الأحوال الشخصية. على أن هذه المحاكم موجودة، وإن لم يشر إليها القانون صراحة، ولا تعترض السلطات الإيرانية على وجودها، ولكن هذه المحاكم تعتبر نوعًا من التوفيق أو التحكيم الاتفاقي. ولكي تكون أحكامها قابلة للتنفيذ جبرًا، يتعين أن تعرض على محاكم الدولة. وفي هذه الحالة ينظر القاضي في الدعوى، ولكن بحثه ينصب على التأكد من صحة الإجراءات. ومن وجود القاعدة التي طبقتها المحكمة الملية ضمن قواعد المذهب، ومن أن هذه القاعدة لا تتعارض مع النظام العام. ولذلك يفضل كثير من المتقاضين اللجوء إلى المحاكم النظامية مباشرة[٧٢].

وفي حال توافق حكم الهيئة الدِّينيَّة مع حكم المحكمة لا تكون هناك مشكلة. وتنشأ المشكلة إذا كان حكم المحكمة النظامية متعارضًا مع حكم المحكمة الدينية، وتحدث هذه الحالة عملًا في قضايا الطلاق إذا ما كانت شرعة الزوجين تحرم الطلاق أو تضيق منه، فإذا لجأت الزوجة إلى المحكمة النظامية، وحكمت بطلاقها فإنها تظل في نظر المحكمة الدينية، والمجتمع الديني مرتبطة بعلاقة زواج لم تفسخ، وهو ما يُشكِّل عامل ضغط معنوي[٧٣].

وتنصب صلاحيات هذا النوع من القضاء بشكل خاص على مسائل الزواج والطلاق، وتعتبر الجهات القضائية غير الرسمية أن الاختصاص بالأحوال الشخصية هو اختصاص حصري لها (ما عدا الزرادشتية التي لا محاكم لها) وعلى سبيل المثال تنص المادة ١٠ من قانون الأحوال الشخصية لمذاهب إيران الكاثوليكية (الذي قام رئيس أساقفة الأرمن الكاثوليك بإيداعه اللجنة القانونية في وزارة العدل) على أنه يدخل في اختصاص السلطة الكنسية: كل زواج يحتفل به أمام الكنيسة الكاثوليكية، ويشمل ذلك (أ) شروط الزواج وموجباته، (ب) صحته أو بطلانه وحل الرباط (ج) الهجر بين

(٧٢) Ibid.
(٧٣) Ibid.

الزوجين. والأمر نفسه فيما يخص المادة (٤٢) من تنظيم الأحوال الشخصية للأرمن الجريجوريين (الأرثوذكس) التي تنص على أن رئيس الأساقفة هو السلطة المختصة بالنزاعات المتعلقة بفسخ الزواج وحله[٧٤].

وقد وجدت هذه النصوص مجالًا رحبًا في التطبيق ـ في ظل حكم الثورة الإسلامية ـ خلال المدة ما بين تصديق البرلمان على قانون تشكيل المحاكم المدنية الخاصة في ١٩٧٩/٩/٢٣م، والذي نصت مادته الثالثة على أنه: «في حال الموافقة المتبادلة على طلاق الزوجين لا يلزم اللجوء إلى المحكمة»، وحتى موافقة مجلس تشخيص مصلحة النظام في ١٠ نوفمبر ١٩٩٢م على قانون جديد ينظم إجراءات الطلاق. وقد أوجب ذلك القانون اللجوء إلى المحكمة المدنية المختصة والحصول على قرار بتعذر المصالحة، حتى في حال الرضا المتبادل للزوجين. وهذه الإجراءات تسري بالنسبة للإيرانيين من أتباع المذهب الشيعي، ضمن إجراءات حماية العائلة والتي كان قد سبق صدور قانون بشأنها في ١٩٦٧/٦/١٥م وآخر في ٢/٤/ ١٩٧٥م. وقد أوضحت اللجنة القانونية بوزارة العدل أن هذا الأمر يسري أيضًا على الإيرانيين من الأقليات الدينية. ومن ثَمَّ يجب على أتباعها في حال الطلاق التوجه إلى المحكمة المدنية التي تستوضح من المحكمة الدِّينيَّة قبل أن تصدر قرارها بالموافقة على الطلاق[٧٥]. وهذه بدورها نقطة تمايز ثالثة بين القانون المصري والقانون الإيراني. وهي نقاط يبدو فيها القانون الإيراني في الأحوال الشخصية أكثر تطورًا، رغم الطابع الديني الواضح للدولة.

وليس للمسلمين الإيرانيين غير الشيعة محاكم أحوال شخصية خاصة بهم. نظرًا لأن الفوارق بين المذاهب الإسلامية ليست كبيرة من جهة، ولأنه يراعي، في المناطق ذات الأغلبيَّة السكانيَّة السُّنيَّة تعيين القضاة من المذهب السُّنِّي من جهة أخرى. ويماثل وضع المسلمين السُّنَّة في ذلك الزرادشتيين والبروتستانت والأرثوذكس الروس، حيث لا يوجد لهم قضاء خاص. فالبروتستانت يعتقدون أن قواعد الديانة في خصوص الأحوال الشخصية لا

---

(٧٤) Ibid.

(٧٥) Ibid.

تفرض نفسها رغمًا عن إرادة الأطراف، والزرادشتيين يعتبرون أمور الأحوال الشخصية من الأمور القانونية، ومن ثَمّ يخضعون للقواعد القانونية لبلد الإقامة وبوجه خاص الاختصاص المصرى للمحاكم القضائية. أما كنيسة الأرثوذوكس الروس ورغم عدم اعتبارها الأحوال الشخصية أمرًا ثانويًا، فالقاعدة الأرثوذكسية تأمر بالاحترام شبه المطلق للسلطة القضائية العادية. ونظام الأحوال الشخصية للأورثوذكس الروس في إيران الذي يشمل ١١١ مادة لم ينص على إنشاء أي قضاء خاص[٧٦].

أما الأقليات الدِّينيَّة التي لها سلطات قضائية خاصة فتشمل الطوائف اليهودية، والكاثوليكية، والأورثوذكسية الأرمنية، والأورثوذكسية الآشورية.

ولليهود الإيرانيين محكمتهم الحاخامية الخاصة بهم. وهذه المحكمة تتألف في معظم الأحوال من حاخام واحد، ما عدا موضوع الطلاق الذي يستوجب وجود ثلاثة حاخامات. وأحكام البت دين (المحكمة الحاخامية) في موضوع الأحوال الشخصية كالزواج، والطلاق والإرث تصدر كأحكام نهائية، ومنذ سريان قانون ١٩ نوفمبر ١٩٩٢م المتعلق بالطلاق لم تعد قرارات المحاكم اليهودية قابلة للتنفيذ إن لم يرجع الأطراف إلى قضاء الدولة. والتثبت من حقيقة التحول إلى اليهودية من اختصاص المحكمة الحاخامية[٧٧].

وللكاثوليك أيضًا سلطاتهم القضائية الخاصة بهم. وينص نظام الأحوال الشخصية لطوائف إيران الكاثوليكية، في المواد من ٢٩ إلى ٣٩، على نوعين من المحاكم الكنسية ومحاكم الأحوال الشخصية. أما صلاحياتها فتقتصر على القضايا المتعلقة بالزواج والهجر باستثناء حل الزواج؛ لأن هذا أمر تحظره الكاثوليكية من حيث المبدأ. والمحكمة تعتبر نفسها مختصة بالزيجات التي تعقد في كنيسة ايران الكاثوليكية[٧٨].

وبخصوص تنفيذ الأحكام الكنسية تنص المادة ٣٥ من نظام الأحوال الشخصية للطوائف الكاثوليكية الإيرانية على أن الأحكام والقرارات الصادرة

---

(٧٦) Ibid.
(٧٧) Ibid.
(٧٨) Ibid.

عن السلطات القضائية الدِّينيّة، والتي تصبح صالحة للتنفيذ تتولى تنفيذها الجهات المختصة وفقًا الأحكام قانون أصول المحاكمات (المرافعات) الإيراني[٧٩].

وللأرمن الأرثوذكس كذلك مؤسسة قضائية خاصة هي المحكمة الدِّينيّة أو مجلس النزاعات. ويتألف هذا المجلس من ٧ أشخاص: كاهنَين، وثلاثة رجال، وامرأتين، وعالم نفس بصفة مستشار. ويختار كبير الكهنة أعضاء المجلس ويعتمد قراراته.

والمهمة الرئيسة للمجلس أو المحكمة الدِّينيّة حلّ المشكلات العائليّة بالمصالحة. وتنص المادة ٤٢ من نظام الأحوال الشخصيّة للأرمن الأورثوذكس أن: «رئيس الأساقفة هو السلطة المختصة بنظر المنازعات المتعلقة بفسخ الزواج وحله»[٨٠].

ويتضح مما سبق مدى التشابه الشديد بين النظام الإيراني والنظام المصري الراجع - في نظرنا - إلى أن كليهما صيغ في إطار دولة قديمة شقت طريقها إلى التحديث، وفق نموذج الدولة الحديثة العلماني من حيث الأساس، مع مراعاة ظروف المجتمع الذي أدخل إليه هذا النموذج، وترك الاختصاص بمسائل الأحوال الشخصية وقواعدها للقواعد المستقرة في العقائد الدِّينيّة لذوي الشأن. ومن ثَمّ لم تجد الدولة الدِّينيّة الإيرانية ما يستوجب التدخل بالتعديل في هذا المجال. وإن كان تشريعها - رغم طبيعتها الدِّينيّة المعلنة يمتاز عن التشريع المصري - الذي يعلن عن طبيعته المدنية - في أمور الزواج وآثاره بالنسبة لمعتنقي الأديان غير المعترف بها، وفي جعل الطلاق رهن بحكم قضائي، وفي الاعتراف بالتبني لمن تقبل شرائعهم الدِّينيّة به.

---

(٧٩) Ibid.

(٨٠) Ibid.

المبحث الثاني

تحديث القانون المصري في علاقته بالدين

كان الدين في مصر الإسلامية هو المصدر الرئيسي للقواعد القانونية، وهو الحاكم على بقية المصادر. ومع ظهور الدولة الحديثة أصبحت إرادة الدولة المعبر عنها في تشريعها هي الحاكم على غيرها من المصادر، بما فيها الدين. ومع تطور الأمور على هذا النحو، ظل الدين مصدرًا لطائفة من القواعد القانونية، هي قوانين الأحوال الشخصية.

٨٣ ـ في الفترة الأولى من الحكم العربي ـ الإسلامي لمصر «عصر الولاة» كانت القواعد القانونية المستمدة من الإسلام «الشريعة» تسري على العرب المسلمين، دون أهل البلاد الأصليين الذين ظلوا يتعاملون طبقًا لأحكام القانون «القبطي»؛ أي الفرعوني المتأثر بالقانونين الإغريقي والروماني. وتدريجيًا، ومع انتشار الإسلام بين السكان الأصليين، وتوطد الحكم العربي، وعلى امتداد فترة تزيد على مئتي سنة حلت الشريعة محل ذلك القانون المتحول إلى عرف مع زوال الدولة التي كانت تضفي عليه قوة الإلزام في الأمور المدنيّة والجنائيّة، بينما استمر أهل الذمة يطبقون شرائعهم في المسائل المتصلة بالديانة والأحوال الشخصية في ظل الحرية الدّينيّة المميزة للحكم الإسلامي في مصر[1].

وظلت الشريعة على امتداد تاريخ مصر وحتى العصر الحديث هي مصدر القاعدة القانونية، وهي الحاكمة على غيرها من المصادر كالعُرف مثلًا. في ظل الدولة في العصرين الأمويّ والعباسيّ، وفي عصور إمارات الاستيلاء كالطولونيّة، والأخشيديّة، والأيوبيّة وحتى عصر الدولة المملوكيّة.

(١) د. عمر ممدوح مصطفى: أصول تاريخ القانون، مرجع سابق، ص١٥٠.

وكان لمذهب الإمام مالك سبق الانتشار في مصر لقربها من المدينة ووجود عدد كبير من الصحابة ورواة الحديث فيها. وعندما وصل الإمام الشافعي إلى مصر واتخذ مقامه فيها انتشر مذهبه وصارت له الغلبة. ونظرًا لأن الفقه كان في دور التأسيس، ولما كانت الشريعة لا تبطل العرف الجاري بين الناس طالما لا يتعارض مع أصل مقرر شرعًا ولا يحل حرامًا أو يحرم حلالًا، فقد كان العرف مصدرًا رئيسيًا من مصادر القانون في ذلك العصر[2].

وعلا شأن المذهب الشيعي مع قيام الدولة الفاطمية في مصر، وأصبح هو السائد على ما عداه من المذاهب. وبعد زوال الدولة الفاطمية عمل صلاح الدين الأيوبي على إزالة كل أثر للمذهب الشيعي. وعادت السيادة إلى المذهب الشافعي خلال الدولة الأيوبية.

ومع استمرار الشريعة الإسلامية النظام القانوني السائد في الدولة المملوكية والمطبق على عموم المصريين في المسائل التي اختص بها قضاة الشرع. فقد خضع المماليك في علاقاتهم المتبادلة فيما يخرج عن نطاق الأحكام الشرعية، ولا سيما فيما يتعلق بالاقطاعات، لأحكام اليسق أو الياسة، يقول المقريزي: «وفوض المماليك منذ أيام بيبرس لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينيَّة من الصلاة والصوم والزكاة واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكيزخان والاقتداء بحكم الياسة. ولذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم والأخذ على يد قواسمهم على مقتضى ما في الياسة»[3]. ولم يكن للحاجب في بادئ الأمر ولاية القضاء، بل كان ينظر في المظالم التي ترفع إليه من الأمراء والجند. وفي عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون. امتد اختصاصه ليشمل المنازعات التي كانت تدخل تقليديًا في اختصاص القضاء الشرعي كقضايا الأحوال الشخصية والأحوال العينية فضلًا عن كثير من القضايا الجنائية التي كانت تخضع لاختصاص المحتسب والشرطة[4].

---

(٢) محمود سلام زناتي: تاريخ القانون المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٤٤٧ ـ ٤٤٩.

(٣) حسن إبراهيم وآخر، المرجع السابق، ص٢٢١.

(٤) د. محمد نور فرحات: التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، مرجع سابق، ص٧٠ ـ ٧١.

واستمرت الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للقانون في مصر العثمانية، مع تغليب المذهب الحنفي، باعتباره مذهب الدولة وبرزت المصادر الأخرى للقانون وأولها التشريع، والذي جرت ممارسته منذ عهود الدولة العثمانية الأولى لتنظيم مسائل الحكم والإدارة والضرائب فضلًا عن التجريم والعقاب مما يمكن إدراجه ضمن مجالات القانون العام، واستخدم العثمانيون لفظ «قانون» للدلالة على التشريع الصادر من ولي الأمر (السلطان) أو من يفوضه في ذلك (غالبًا الصدر الأعظم - رئيس الوزراء).

ولم يكن مسموحًا - من الناحية النظرية - بأن يصدر تشريع يتعارض مع الشرع الإسلامي ومن ثم كانت التشريعات تعرض قبل صدورها على شيخ الإسلام، الذي خصص له مكتب فيه عدد من العلماء والمفتين لبحث التشريعات قبل صدورها. وقد قام هؤلاء الشيوخ، فضلًا عن الدور التشريعي، بدور هام في تجميع القوانين الصادرة وتبويبها. وظهرت أبرز التشريعات في عهد أبو السعود أفندي شيخ الإسلام في عهد السلطان سليمان القانوني في أوائل القرن السادس عشر، وإليه ترجع الفتوى الشهيرة التي اعتبرت دستورًا للتشريع العثماني «ليس لفرمان سلطاني أن يأمر بفعل منهي عنه شرعًا»[4].

على أن ذلك لم يؤد إلى التطبيق السليم والمستمر لهذه القاعدة، إذ صدرت قوانين كثيرة - بموافقة شيوخ الإسلام - تتضمن استجابة لمتطلبات السلطة والدولة على حساب القواعد الشرعية المستقرة.

وكان أهم الأشكال التشريعية للدولة العثمانية ما عرف باسم «قانون نامه». ومن ذلك، «قانون نامة مصر» الذي أصدره الوزير الأعظم إبراهيم باشا غداة زيارته لمصر عام ١٥٢٤م لإقرار الأمن والنظام بعد القضاء على تمرد الوالي العثماني أحمد باشا الملقب بالخائن، وقد جمع فيه الفرمانات السابق صدورها في شأن مصر وأضاف إليها ما رآه ملائمًا من القواعد القانونية المملوكية التي كانت نافذة، ومن القواعد العرفية، على أن ذلك القانون فقد قوته ونفاذه في مصر منذ الربع الأخير من القرن السادس عشر

(٤) د. نور فرحات، المرجع السابق، ص٩٦ - ٩٧.

وحتى انتهاء الحكم العثماني[٦]. وترادف مع ذلك دخول القوانين الأجنبية ضمن القوانين المعمول بها في الإمبراطوريّة العثمانيّة، بناء على اتفاقيات كان يعقدها السلاطين مع هذه الدول وكان قناصل الدول الأجنبية يتولون تطبيقها على المعاملات التي يكون رعايا دولهم أطرافًا فيها[٧]. وسرت تلك القواعد في مصر باعتبارها جزءًا من الإمبراطوريّة.

٨٤ ـ بدأت مصر نهضتها في مجال تحديث الدولة ونظمها وتشريعاتها مع محمد علي رغم أنها ظلت ـ رسميًا ـ جزءًا من الإمبراطوريّة العثمانيّة حتى عام ١٩١٤م. وكان تحديث الجهاز القضائي والتشريعات يجري في مصر بالتوازي مع الإجراءات المماثلة في الإمبراطوريّة، وكان في بعض المجالات سابقًا عليه. واتبعت الدولتان خطى مماثلة في هذا المضمار، بتأثير الاحتكاك بالحضارة الغربية والنقل عن نظمها. وكان الإصلاح القضائي متقدمًا على الإصلاح التشريعي؛ لأنه لا يتصادم بشكل مباشر مع القاعدة القانونية المرتبطة بالعقيدة الدينية. وقد سبق لنا أن تناولنا تحديث مؤسسة القضاء في الفصل السابق.

وترادف الإصلاح القضائي المصري مع إصلاح تشريعي، واندرجا معًا في مسعى الدولة الحديثة لتوطيد أركانها وبسط سيادتها على كامل إقليمها، وشمل ذلك تحديد القواعد الموضوعية التي تطبقها المحاكم الحديثة والحلول محل المحاكم الشرعية التي أفل سلطانها في المجالين القضائي والتشريعي، حيث لم يكن هناك تمييز بين الهيئة المنوط بها النطق باسم التشريع والسلطة المنوط بها القضاء، وكان القاضي العالم بأصول الشرع هو المكلف باستخراج الأحكام الشرعية من مصادرها الأصليّة (القرآن والسُّنّة) والثانويّة (القياس والإجماع) ومن مراجع المذهب الذي ينتمي إليه وإنزالها على الوقائع المطروحة عليه.

واستغرقت عملية تحديث النظام القانوني التي بدأت مع محمد علي، مدة تُقاربُ على القرن، فلم تكتمل صياغة قانون وضعي عام حتى صدور مجموعات القوانين المختلطة عام ١٨٧٦م ثم الأهلية عام ١٨٨٣م، فحلّت

---

(٦) المرجع السابق، ص١٠١.

(٧) المرجع السابق، ص١٠٤.

القوانين محل الشريعة كناظم للحياة الاجتماعية في ما عدا الأحوال الشخصية التي تراخى تدخل الدولة في أحكامها الموضوعية حتى منتصف القرن العشرين.

وكان أول التجديدات التي شرع بها محمد علي هو إلغاء تعدد المذاهب التي يجري الحكم على مقتضاها واتخاذ المذهب الحنفي ـ المذهب الرسمي للدولة العثمانية ـ مذهبًا وحيدًا للعمل بمقتضاه[٨].

وأكدت ذلك نصوص لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة عام ١٨٨٠م في عهد توفيق[٩].

وعمد محمد علي إلى إصدار القوانين المنظمة للمجالات المستحدثة في الحياة والتي تتعلق بأمور لم يسبق أن عرض لها العلماء والقضاة، مقتديًا بما سبقت إليه أمم أوروبا في تلك القوانين. وعبرت مقدمة قانون السياستنامة الصادر عام ١٨٣٧م عن تلك النزعة بقولها «إن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجاري إجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها». كما ورد في مقدمة قانون جمعية الحقانية الصادر عام ١٢٥٩هـ (١٨٤٣م): «وحيث أن الأوروباويين هم رجال قد دبروا أشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم. إن جميع الأحكام السّياسيّة تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجابتكم تستعلمون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جار في أوروبا» كما نصت المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين على أن: «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد الذين هم مجربين الأطوار وأصحاب قابلية ومفهومية لدى ولي الأمر حكم الجاري بممالك أوروبا»[١٠].

لقد كانت الوحدة القانونية أمرًا ضروريًا ولازمًا لإقامة نسق معياري موحد يحكم الدولة والمجتمع الجديدين اللذين بدأت ملامحهما في التبلور

---

(٨) د. نور فرحات، البحث عن العدل، دار سطور، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٩٤.

(٩) توفيق شحاته، تاريخ حركة التجديد، ص٦٢.

(١٠) د. نور فرحات البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٣٩.

مع محمد علي. وقد لاحظ ماكس فيبر في كتابه «الاقتصاد والمجتمع»، أن: «من أولى إنجازات السلطة الاميرية في الحكومات المسؤولة عن شؤون المجتمع إيجاد قانون عقوبات عقلاني لما له من أهمية بالنسبة للمقتضيات العسكرية والأمنية، أما فيما يتعلق بالقانون المدني، فإن عوامل التغيير فيه تتصل بالمصلحة التي تنشأ لدى الأفراد والجماعات في مرحلة معينة وتستلزم إيجاد قانون له طابع جديد، وقد تتعلق هذه المصلحة بالطبقة البيروقراطية الأميرية أو بطبقة التجار أو بطبقة البورجوازية الوليدة، فمن الممكن أن تؤدي هذه المصالح إلى فرض قواعد موضوعية في صياغة قانونية موحدة وواضحة لا تخضع ـ قدر الإمكان ـ للصدفة والتحكم. وبعبارة أخرى: أن يصبح القانون «معروفًا مقننًا» مما يتيح للفاعلين في الحياة الاقتصادية حدًّا أدنى من «الأمن القانوني»[11].

وعكست التشريعات الصادرة في عهد محمد علي المرحلة التي كانت تمر بها الدولة في تطورها في ذلك الوقت، فجاءت خليطًا من القواعد الإدارية والمالية والجنائية والقضائية. ولم تكن الجهة المنوط بها تطبيق العقوبات الواردة فيها (حتى المالية والإدارية منها) محددة، ومن ثم كان كل حاكم يعتبر نفسه منفذًا للقوانين بوقع العقوبات ـ المميزة بقسوتها وبعدها عن الطابع الإنساني ـ على الناس بلا رقيب، تمكينًا لسلطة الحكومة[12]. وأهم القوانين التي صدرت خلال هذه الفترة وحتى عام ١٨٧٥م، هذا قوانين إلغاء الالتزام ومنح الإبعاديات وتوزيع الانتفاع بالأراضي الزراعية، قانون الفلاح عام ١٨٣٠م، والذي صدر لضبط أحوال الزراعة وكان قانونًا جزائيًّا أكثر منه تشريعًا زراعيًّا، وقانون السياستنامة عام ١٨٣٧م والذي نظم دواوين العموم وبيَّن واجبات الموظفين وحدَّد عقوباتهم. وقانون عمليات الجسور عام ١٨٤٢م، وسياسة اللائحة ١٨٤٤م وأغلب مواده تنصرف إلى الموظفين وواجباتهم، وإهمال الزراعة والتخلف عن المساهمة في أعمال الري والتخلف عن الجهادية والامتناع عن دفع الميري، والافتئات على الأهالي من قبل الموظفين والكذب على الحكام وحرق الأجران وانحرافات

---

(١١) برنار بوتيفو: الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية، ترجمة: فؤاد الدهان، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(١٢) د. نور فرحات، المرجع السابق، ذات الموضع.

المشايخ. فضلًا عن قوانين أخرى كانت تصدر عن جمعية الحقانية والمجلس الخصوصي وديوان المالية، تحت اسم «بنود» واللوائح الخاصة بالمجالس. وتضمن قانون المنتخبات الصادر عام ١٨٤٥م (في ٢٠٣ مادة) تجميعًا للقوانين والبنود التي تعددت وتعذر الإلمام بها، فأدرجت فيه نصوص القوانين السابقة ورتبت حسب تاريخ صدورها[١٣].

٨٥ ـ تميزت المواد العقابية الصادرة عن جمعية الحقانية، والمتضمنة في قانون المنتخبات، والمنقولة عن القانون الفرنسي بإحكامها الفني وصياغتها الخالية من الحشو المعتاد في الصياغات اللغوية لتلك الفترة، كما تميزت بشمولها أغلب الجرائم المنظمة بقوانين العقوبات المعاصرة. ويمكن معها القول أن مصر أصبح لها قانون عقابي ذو سمات واضحة محددة تقوم على تنفيذه إدارة حازمة، وهي خطوة مهمة ـ على الرغم من قسوة العقوبات وعدم التزام الجانب الإجرائي ـ في سبيل إرساء الدولة الحديثة ونظمها القانونية.

وللتشريع العقابي أهمية خاصة في موضوع بحثنا، فضلًا عن كونه أحد أبرز المجالات التي فرضت فيها الدولة المصرية الحديثة سلطتها، فهو في ذات الوقت من المجالات التي تعاملت معها الشريعة، ووضعت لها نظامًا ظل ساريًا حتى ظهور التقنيات الحديثة في مصر. وقد اختلفت القواعد التشريعية الحديثة بعض الشيء عن أحكام الشريعة بتأثير تطور المجتمعات وتطور الأفكار والنظريات العقابية فوضعت عقوبات مخالفة للعقوبات الشرعية لبعض الأفعال المجرمة في نظر كل من الشريعة والقانون من جهة، وجرمت أفعالًا لم تكن تجرمها الشريعة من جهة أخرى.

وطبقًا للفقه الجنائي الإسلامي تنقسم الجرائم، وما يقابلها من عقوبات إلى ثلاث فئات: فئة الحدود، وفئة القصاص والدية، وفئة التعزيرات.

وجرائم الفئة الأولى والثانية وعقوباتها مقررة بنص شرعي، ومن ثَمَّ فليس ثمة مجال للتعديل فيها، أما الفئة الثالثة وهي فئة التعزيرات فليس فيها

---

(١٣) د. صوفي أبو طالب، تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص٢٤٢ ـ ٢٤٥، عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص٥٠٢ ـ ٥٠٤، زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص٣١٩ ـ ٣٢٢، وكذلك حسين زكي عبد اللطيف، تطور النظام العقابي المصري في عهد محمد علي وخلفائه، مرجع سابق، ص٢١ ـ ٣٤.

شيء مقدر، وإنما هي متروكة لولي الأمر ينظمها في ضوء ظروف المجتمع وفي ظل ضوابط عامة عليه أن يلتزم بها في نطاق التجريم والعقاب حتى يمكن القول بشرعية ما يقرره ولي الأمر من جرائم، وما يقدره من عقوبات لها. وعند إدخال النظم الحديثة إلى مصر، كان التشريع العقابي يشهد حالة من الفوضى بسبب تعدد مصادره، فإلى جانب الشريعة والنظم التي يصدرها ولي الأمر، كانت القوانين الأجنبية المطبقة أمام المحاكم القنصلية في مصر طبقًا لنظام الامتيازات الأجنبية تعد ضمن مصادر نظام العقاب في مصر.

ولما كان توحيد المجتمع ومركزة السلطة من أهم سمات الدولة الحديثة، وكانت الدولة الحديثة لا تعترف بسلطان فوق سلطانها، وتعتمد على إظهار قوتها الرادعة كي تستطيع الاستمرار في حكم المجتمع، وتحقيق اندماجه على النحو الذي مر بنا عند الحديث عن فلسفة العقاب الحديثة في فرنسا، فقد كان لا بد للسلطة المجددة من الاستئثار بساحة العقاب ونظمه والهيئات القائمة عليه.

ومرّ تطور النظام العقابي، بمراحل أولها ما قبل صدور قانون الجزاء الهمايوني، ولم تكن التشريعات الجنائية الصادرة خلالها تلتزم بالحدود المقررة للتعزيرات الشرعية في أكثر من ناحية؛ إذ تعرضت لبعض جرائم الحدود دون النص على توقيع الحد الشرعي إذا توافرت شروطه، مع تقرير عقوبات أخرى لها، مثل النصوص التي تناولت جرائم السرقات وقطع الطريق. فضلًا عن ممارسة ولي الأمر سلطة مطلقة في تجريم ما يشاء الأفعال إذ كان الإسراف في التجريم والقسوة في العقاب، وعدم تناسبه مع الجرم سمة لتشريعات محمد علي الذي اعتبر الجزاء الجنائي سلاحًا لكفالة احترام كل أحكام القانون حتى ما تعلق منها بتقصير أو إهمال بسيط في أداء عمل من أعمال الوظيفة أو عدم طاعة الرؤساء أو مجرد الكذب في الإجابة على سؤال الحاكم[١٤].

وتبدأ المرحلة الثانية بصدور قانون الجزاء الهمايوني في عهد سعيد عام ١٨٥٥م، وهو مقتبس من القانون الجنائي العثماني الصادر عام ١٨٥١م مع

(١٤) حسين زكي عبد القادر، المرجع السابق، ص٢٢٨ ـ ٢٣٠.

بعض الشروط الخاصة التي تضمنها «تذييل» أضافته إليه السلطة المصرية[١٥].

ويبين من الموضوعات التي عالجها هذا القانون والتذييل الملحق به أنه ليس مجرد قانون جزائي، بل يتضمن تنظيمًا لأمور شتى من أعمال القضاة إلى مأموري الضبط والعقود والأوقاف. كما يبين من الاطلاع على مواده أنه أخضع أحكام الاعتداء على النفس وما دونها لأحكام القصاص والدية، وأخذ بالحدود في جرائم القذف والزنا، كما أخذ بنظام التعازير الشرعية بما في ذلك تفاوت العقوبة حسب المرتبة الاجتماعية للمحكوم عليه[١٦].

واستمر العمل بقانون الجزاء الهمايوني حتى صدور قانون العقوبات الأهلي عام ١٨٨٣م، والمنقول في جملته عن قانون العقوبات الفرنسي الصادر عام ١٨١٠م، مقتفيًا في ذلك أثر قانون العقوبات العثماني الصادر سنة ١٨٥٨م، ومقتفيًا أثره كذلك في عدم الاحتفاظ من أحكام الشريعة في المجال العقابي سوى بالنزر اليسير، مثل الأخذ بقاعدة عدم الإخلال بالحقوق الشخصية المقررة بمقتضى الشريعة، كحق التأديب المقرر للزوج على زوجته وللأب على ابنه، والدية في جرائم الاعتداء على النفس وما دونها، ووجوب الاعتراف أو شهادة شاهدين للحكم بالإعدام على متهم بجناية تستوجبه مع وجوب استشارة المفتي قبل الحكم بالإعدام[١٧].

وشهدت الفترة ما قبل التقنينات ـ إضافة إلى تقنين العقوبات والقوانين واللوائح المتعلقة بتنظيم الإدارة، وهي الأهم من وجهة نظر تكوين الدولة وبسط سلطانها ـ إصدار قانونين آخرين مهمّين أولهما: اللائحة السعيدية التي حددت نظام الأراضي الزراعية وملكيتها في عام ١٨٥٨م[١٨]، والقانون التجاري العثماني أو لائحة الأربعين بند الصادرة عام ١٨٥٠م، والتي صدر قرار من سعيد باشا عام ١٨٥٦م بالعمل بها أمام المحاكم التجارية مع تطبيق قانون التجارة الفرنسية في حالة عدم وجود نص بها يعالج الحالة المنظورة،

---

(١٥) شفيق شحاته: تاريخ حركة التجديد في النظم القانونية في مصر منذ عهد محمد علي، مرجع سابق، ص١٠٧.

(١٦) د. حسين زكي عبد اللطيف، المرجع السابق، ص٢٣١ ـ ٢٣٥.

(١٧) علي بدوي، الأحكام العامة في القانون الجنائي، الجزء الأول: في الجريمة، القاهرة، ص١٨ ـ ١٩.

(١٨) زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص٢٢٢.

وجدير بالذكر أن هذه اللائحة أباحت لأول مرة تقاضي فوائد في الديون التجارية[١٩].

٨٦ ـ في عصر إسماعيل، وانطلاقًا من التغيرات التي طرأت على مدار القرن التاسع عشر كله على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، وحصول مصر على حقها في إصدار تشريعاتها، صدرت التقنينات المختلطة عام ١٨٧٦م، والأهلية عام ١٨٨٣م. وقد جاء الاتجاه إلى صياغة تشريعات منقولة عن الغرب في أعقاب محاولة لتطوير الأحكام الشرعية، وصياغتها في نصوص واضحة تنتظمها مجموعات.

فقد روى رشيد رضا نقلًا عن علي بن رفاعة الطهطاوي عن أبيه أن الخديوي حاول إقناع رفاعة الطهطاوي بتبني الاقتراح بإصدار تقنينات على غرار القوانين الفرنسية بعد أن لجأ لشيوخ الأزهر لصياغة قوانين مستقاة من الشريعة فأعرضوا، وقال «فإن لم يفعلوا فإني اضطر للعمل بقانون نابليون الفرنسي»، فأجابه ـ رفاعة ـ بقوله: يا أفندينا إنني سافرت إلى أوروبا، وتعلمت فيها، وخدمت الحكومة، وترجمت كثيرًا من الكتب الفرنسية بالعربية، وقد شخت ووصلت إلى هذه السن، ولم يطعن أحد في ذمتي. فإذا أخرجت الآن هذا الاقتراح على علماء الأزهر بأمر أفندينا، فإنني أخشى أن يقولوا إن الشيخ رفاعة قد ارتد عن الإسلام في آخر عمره برضاه بتغيير كتب الشريعة وجعلها كالقوانين الوضعية، فأرجو أن يعفيني أفندينا من تعرض نفسي لهذا قبل موتي؛ لئلا يقال إنه مات كافرًا. «قال: فلما يئس الخديوي منهم أمر بالعمل بالقوانين الفرنسية، وتأسيس المحاكم الأهلية، ولم يبال بالعلماء، ولا بفتواهم»[٢٠].

والمعلومات عن ظروف وضع المجموعتين المختلطة الصادرة عام ١٨٧٦م، والأهلية الصادرة عام ١٨٨٣م ليست وفيرة، فلم يترك واضعو أي منهما أعمالًا تحضيرية تبين كيف وضعت، وإن كانت المعلومات الموثقة

---

(١٩) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص٦٤٦.

(٢٠) جمعه عبد الحميد علي سعودي، «القانون في مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية»، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، ١٩٩٥م، ص١١٨، نقلًا عن: عبد القادر عودة: الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه.

المتوافرة تشير إلى أن التقنينات الأهلية صيغت على غرار التقنينات المختلطة وكانت أكثر أجزائها مجرد نقل عنها.

أما التقنينات المختلطة، فقد وضعها محام فرنسي، اسمه الأستاذ مانوري (Manoury)، كان مقيمًا في الإسكندرية، عينه نوبار باشا سكرتيرًا للجنة الدولية التي كانت تدرس مشروع إنشاء المحاكم المختلطة بمصر، وكان مجهود نوبار موجهًا إلى الاتفاق مع الدول صاحبة الامتيازات على لائحة ترتيب المحاكم المختلطة وتحديد اختصاصاتها. أما القوانين التي تطبق فلم تنل أية عناية من جانب الطرفين المتفاوضين، وقد اكتفت اللجنة بتقرير استمدادها من التقنينات الفرنسية، نظرًا لشيوعها في ذلك الوقت وقبولها من الجالية الأجنبية في مصر، فضلًا عن سبق أخذ المشرع المصري، شأنه في هذا شأن المشرع العثماني، عن هذه التقنينات، لا سيما القانون التجاري[٢١]، في عهود سابقة.

وقد نقل مانوري التقنينات المختلطة عن القوانين الفرنسية بعد اختصارها وعن القضاء الفرنسي في بعض المسائل، واقتبس بعض الأحكام من الشريعة الإسلامية، وأخذ عن التقنين الإيطالي الذي صدر في سنة ١٨٦٦م بعض النصوص. وكلّفت الحكومة المصرية لجنة مشكّلة من بعض كبار المترجمين وبعض علماء الأزهر بترجمة التقنينات المختلطة إلى اللغة العربية، وجمعت هذه التراجم وطبعت بالمطبعة الأميرية سنة ١٢٨٣ هجرية[٢٢].

وفي عام ١٨٨٠م شكلت لجنة لوضع لائحة لمحاكم أهلية تقضي بين المصريين، كان من أعضائها بعض من قضاة المحاكم المختلطة من الأجانب. وفضلًا عن اللائحة التي صدرت في ١٧ نوفمبر ١٨٨١م، وضعت اللجنة مشروعات قوانين أهلية مماثلة للقوانين المختلطة ومشابهة لها إلى أقصى حد، وكان ذلك مقصودًا؛ إذ اتجهت نية واضعيها إلى الاستغناء بالمحاكم الأهلية عن المحاكم المختلطة - وكان يظن أن ذلك أمر وشيك -

(٢١) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري «تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يقوم»، مقال في مجلة القانون والاقتصاد ١٩٣٣م، وأعادت نشره جامعة القاهرة، في مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري عام ١٩٩٢م في جزأين، الجزء الأول، ص٥١.

(٢٢) المرجع السابق، ص٥٢.

مع بعض التعديلات الجزئية التي اقتضتها الظروف وقتئذ. ووضعت القوانين الأهلية بالفرنسية ثم ترجمت إلى العربية. واسترشدت اللجنة بآراء الشيخ البحراوي مفتي نظارة الحقانية في المسائل التي يرجع فيها إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

وأوقف اندلاع الثورة العرابية عملية إصدار تلك القوانين لبعض الوقت. وبعد انكسارها واحتلال الإنجليز لمصر استُكمل العمل في التشريعات الأهلية[٢٣]. وفي ١٤ يونيه سنة ١٨٨٣م صدرت لائحة جديدة لترتيب المحاكم الأهلية، وصدرت ـ على عجل ـ قوانين المدني (٢٨/ ١٠/ ١٨٨٣م) والعقوبات وتحقيق الجنايات والمرافعات والتجاري (١٣/ ١١/ ١٨٨٣م).

ومهما كان شأن العيوب في هذه القوانين وهي جسيمة وخصوصًا في القانون المدني، يقول السنهوري: «فلا شك في أن الجيل المصري الذي تلقى هذا التقنين في أواخر القرن الماضي كان مغتبطًا سعيدًا بقانونه الجديد. فقد كان فيه تقدم على الحالة التي سبقته، حيث كان القضاء فوضى، والقوانين غير محددة ولا معروفة، والعدل يوزع في البلاد توزيعًا سيئًا. فأعقب النظام الفوضى، وتنفست البلاد الصعداء؛ إذ أحست أنها تستقبل عهدًا جديدًا من الإصلاح. ولم يكن أحد يُؤَمِّل انتقال البلاد طفرة واحدة إلى درجة الكمال في التشريع والقضاء. ويكفي أن تكون تشريعات ذلك العهد فاتحة عهد جديد لرقي حقيقي كسبته البلاد في تشريعاتها ونظمها القضائية»[٢٤].

وهكذا صدرت مجموعات القوانين الأولى في مصر. وعلى الرغم من وجود اتجاهات اجتماعية وفقهية وقانونية رافضة لاستبدال الشريعة بالقانون في حينها (وفي أعقابها)، فقد استمر ذلك الاتجاه يتعزز، ويتوطد مع تعزز الأخذ بنموذج الدولة الحديثة. وأخذت هذه التشريعات المنقولة عن النماذج الغربية تتأقلم مع الواقع الاجتماعي والثقافي، وأخذ الفقه والقضاء يصبغان عليها من اجتهادهما ما يحقق توافقها مع طبيعة المجتمع وثقافته واحتياجاته. وقد أدى ذلك، قرب منتصف القرن العشرين إلى إصلاح قانوني ثانٍ على

---

(٢٣) المرجع السابق، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٢٤) المرجع السابق، ص٥٦ ـ ٥٧.

أيدي فقهاء ومشرعين مصريين، أقاموا بحق بنيانًا تشريعيًا وقضائيًا مصريًا شامخًا.

وإذا حاولنا تفهم الأسباب التي أدت إلى ذلك التطور، ضاربين صفحًا عن التفسيرات التي لا ترى فيه سوى مؤامرة غربية علمانية تهدف إلى قطع صلة الأمة بماضيها الزاهر، لوجدنا جملة من الأسباب يمكن إدراجها تحت عنوان التطور الطبيعي. أما على صعيد الأسباب الجزئية التي أسفر فيها قانون التطور عن نفسه فهي متعددة.

وعلى الرغم من كثرة الكتابات التي ظهرت من وجهة النظر المناوئة لهذا التطور، فإن القليل منها فقط هو الذي يستحق أن يطلق عليه لفظ الكتابة العلمية. فقد جاءت أغلبيتها الساحقة تعبيرًا عن حنين إلى ماضٍ مجيد أكثر منه محاولة للفهم، وانتصارًا للهوية بدلًا من أن تكون انتصارًا للعلم، رغم أن كثيرًا منها يرد في أطروحات اعتمدت لنيل درجات علمية. وفي إطار محاولة فهم منطق هذا التحول فهمًا علميًا يتناول وجهات النظر المختلفة نعرض لتناول المستشار طارق البشري لهذه المسألة. يقول المستشار طارق البشري[٢٥] إن الحديث اضطرد عن أن جمود الفقه الإسلامي وعزوف الفقهاء عن دعوة التجديد وتردي أوضاع القضاء الشرعي هي السبب في العدول بالنظام القانوني القضائي عن الشريعة الإسلامية إلى القوانين الوضعية المأخوذة عن أوروبا. ويرى أن ذلك لا يمثّل السبب الحقيقي وراء التحول، ذلك أن مصر في ذلك الوقت كانت على علاقة تشريعية وقضائية وثيقة بالدولة العثمانية التي أتمت في عام ١٨٧٦م وضع مجلة الأحكام العدلية التي قننت أحكام الشريعة في المعاملات على المذهب الحنفي، وطبقتها في سائر ولاياتها. وأن محمد قدري باشا (وزير الحقانية ثم المعارف، والذي شارك في وضع القوانين المختلطة والأهلية) كان قد شرع فعلًا في وضع ثلاثة تقنينات أخذا من الشريعة الإسلامية، وهي «مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان» في المعاملات المدنية و«قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف» و«الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية». ويرى أن

---

(٢٥) المستشار طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٥٤ وما بعدها.

مذكرة حسين فخري باشا ومحضري جلستي مجلس النظار في ٢ نوفمبر، ٢١ ديسمبر عام ١٨٨٢م حيث نوقشت وأقرت التشريعات الجديدة تفصح عن السبب الحقيقي وراء ذلك الاتجاه وهو ما ارتآه واضعوها من «تعذر تطبيق القانون المأخوذ من الشريعة الإسلامية» على الأهالي بالنسبة لعاداتهم ومعاملاتهم الآن، سواء كان فيما بينهم أو مع الأوروبيين» وأن «ترتيب المحاكم الأهلية بالصورة المتقدم ذكرها ترتاح لها نفس الأوروبيين» الأمر الذي يساعد على إحلال المحاكم الأهلية بتشريعاتها محل المحاكم المختلطة بتشريعاتها وهو الأمر الذي كان متوقعًا حدوثه في وقت قريب جدًّا.

ويشير المستشار البشري كذلك إلى التقرير الذي قدمه الإمام محمد عبده (مفتي الديار المصرية) عام ١٨٨٩م، وتضمن نتيجة التفتيش الذي قام به في ذلك العام على المحاكم الشرعية، وكان يعمل بها قاضيًا من قبل. وقد كشف ذلك التقرير عن أن الناس كانوا أكثر وثوقًا في المحاكم الشرعية، وأن شكاواهم تنحصر في صعوبة المعاملة مع الكتاب وطول زمن التقاضي وخفاء طرق المرافعات حتى على العاملين بأحكام الشريعة وهوى القاضي أو ضعف يقظته. أما شكاوي القضاة فانحصرت في رداءة مقار المحاكم، وضعف المرتبات، والتساهل في المحافظة على النظام. مستخلصًا من ذلك التقرير أن كثيرًا من العلل التي كانت تشكو منها المحاكم الشرعية حينها لا يزال ملموسًا في المحاكم المصرية حتى اليوم، الأمر الذي يثير التساؤل حول مسئولية الشريعة عن ذلك، وحول صواب التدبير الذي اتخذ في ذلك الوقت البعيد. ذلك أن بعض هذه المساوئ يتعلق بالجوانب المالية والتنظيمية، وبعضها الآخر يتعلق بالتجديد الفكري وضمور الاجتهاد، وأولها: إلزام القاضي بمذهب محدد هو المذهب الحنفي، وثانيها: يتعلق بأدلة الإثبات، وثالثها: صعوبة استخراج الأحكام الشرعية من بطون الشروح وكتب الفقه. وقد أدى ذلك التقرير إلى إعداد مشروع للإصلاح تأخر الأخذ به (في المحاكم الشرعية) حتى عامي ١٩٢٠م، ١٩٢١م[٦٦].

ومع تسليمنا بأن تفسير اتجاه الحكومة المصرية إلى الأخذ بالتشريعات الوضعية بدلًا من الفقه الإسلامي بعزوف أو عجز الفقهاء عن تجديده بما

---

(٦٦) المستشار طارق البشري، المرجع السابق، ص٥٧، ٥٨.

يتناسب مع مستجدات العصر وتردي أوضاع القضاء الشرعي هو تفسير قاصر رغم إسهام هذه العوامل في ما آل إليه الحال (كما هو واضح من تناول المستشار الجليل)، ومع عدم إنكار أثر تعاظم النفوذ الأجنبي في مصر، وتأثير الاتصال الحضاري بأوروبا وفرنسا بالذات في ما كان، وأن طبيعة البرجوازية المصرية كرأسمالية تابعة للرأسمالية العالمية في نمط العلاقات الإنتاجية، وبالتالي في ثقافتها العامة والقانونية، كان له أثره في ذلك التحول[٣٧]، فإننا نرى أن كل تلك العوامل مجتمعة، مع صحتها تقصر عن كشف السبب الأصلي وراء ذلك الاتجاه. ذلك أن السبب الذي يكمن في أصل التوجه، ويضاف إلى ما سبق قوله، ويسبقه ويمثّل قاعدته الصلبة، يتمثل في رأينا في أن الدولة الحديثة هي منظومة متكاملة من الأفكار والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية يستدعي بعضها بعضًا ويؤدي إليه، ولا يمكن الأخذ ببعضها دون البعض الآخر، وحصر دافع التحول في الأسباب المشار إليها من جمود الفقه وعزوف الفقهاء عن تطويره وفساد المحاكم الشرعية - مع صحته - هو أخذ بالعرض دون الجوهر، حتى وإن كانت تلك هي الحجج التي استخدمها رجال ذلك العصر في تبرير اتجاههم، شأنه شأن القول بالنفوذ الأجنبي وما جرت عليه معاملات الأهالي فيما بينهم أو مع الأوروبيين، والقول بالتبعية القانونية المترتبة على التبعية الاقتصادية، فهي بدورها عوامل جزئية، ورصد للآليات التي تم بها النقل والنموذج الذي تم النقل عنه.

أما الجوهر فهو تلك الدولة الحديثة التي تعني منظومة كاملة من المفاهيم والمؤسسات والآليات، والتي بدأت مصر في السير على دربها قبل الإصلاح التشريعي بنحو ستة أو سبعة عقود، والطبقة الرأسمالية الأجنبية والمحلية التي نشأت في ظلها، وعلاقات الإنتاج الرأسمالية التي ظهرت معها، وربما قبلها كما يذهب بيترجران، وما تستدعيه تلك العلاقات من إعادة صياغة للمنظومة القضائية والتشريعية المصرية، وهو نفس القانون الذي فعل فعله في فرنسا، وسلطة الدولة الحديثة وسيادتها التي لا تقبل تعدد مراكز السلطة على إقليمها وتستدعي إخضاع القضاء والتشريع لها، وهي كلها أمور

(٣٧) د. نور فرحات، المرجع السابق، ص٢٥٢.

تندرج ضمن قانون التطور العام للمجتمعات، ذلك التطور الذي تحكمه عوامل أقوى وأعمق من إرادات الحكام والفقهاء والمُشرِّعين، وإن لعبت دورًا فيه، ولا يملكون إلا الاستجابة لها، وإن بدا لنا أنهم مَنْ يقررون، ولعل في ذلك ما يفسر عدم إتباع الإدارة المصرية الدولة العثمانية في تشريعاتها وأبرزها المجلة، بل ويفسر ترك الدولة العثمانية العمل بالمجلة واللجوء إلى التشريعات الحديثة.

على أن ذلك كله أمر، والتفطن إلى أن هذا هو الاتجاه الذي اتخذه التطور، وسارت عليه المعاملات واستقرت، وأن أي تجديد لا بد أن يبنى على ما هو قائم أمر آخر. فالذي حدث أن التطور سار في هذا الاتجاه. ومهما اختلفت الآراء في أسباب ذلك فقد أصبح أمرًا واقعًا. ولقد رأينا في التاريخ مرارًا أن مسارات التطور كانت مفتوحة على عدة احتمالات، تحقق أحدها، وظلت الباقية مجرد احتمالات تاريخية مضى وقتها، واقتصرت على حيز الاحتمال، بينما أحدها الذي تحقق أصبح هو الواقع. وليست القوانين بما هي عليه من أهمية باعتبارها أهم القواعد التي يقوم عليها وجود المجتمع - بل وما دون القوانين - أمورًا يمكن نقضها والعدول عنها بسهولة، أو حتى بصعوبة تدخل في حيز الإمكان، بل لا نكون مغالين إن قلنا: إن إلغاء التاريخ - مهما كان مساره خاطئًا - هو مستحيل. ولا بد من السير للأمام.

هكذا أصبح التشريع الوضعي هو المصدر الأول للقانون، ولقد سبق لنا أن بيّنا أن ذلك لا يعني فناء المصادر الأخرى، وإنما تظل سارية فيما لم ينظمه القانون بقاعدة آمرة، أو لم ينظمه الأطراف باتفاقهم، فالعرف والدين تظل مصادر تكميلية في حقل القانون، والقواعد الموضوعة نفسها - في الغالب الأعم - لا تتناقض مع القواعد المستمدة من الشريعة، ويبقى الدين هو مصدر القاعدة القانونية في مجال الأحوال الشخصية.

٨٧ - وأيًا ما كان الأمر في شأن تلك القوانين، فقد وضعت موضع التطبيق وأصبحت واقعًا يتعامل على أساسه الخصوم والقضاة. وأدت خمسون سنة من العمل بها واجتهادات القضاء، وإعمال المصادر الأخرى للقانون إلى جانب التشريع، إلى تطوير قواعدها إلى حد بعيد، بحيث أضفت عليها طابعًا محليًا، وأظهرت - في نفس الوقت - الحاجة إلى إعادة النظر فيها.

وكان السنهوري، بما توافر له من علم وخبرة وإخلاص للبحث والوعي برسالته التاريخية هو حامل لواء التجديد. ففي ١٩٣٣م، وبمناسبة الاحتفال بالعيد الخمسيني للمحاكم الأهلية، كتب السنهوري مقالا بعنوان «في وجوب تنقيح القانون المدني» كان نقطة الانطلاق في مشروعه الكبير لإعادة النظر في التقنين المدني المصري، نُشر في مجلة القانون والاقتصاد (السَّنة السادسة، العدد الأول)، وأردف ذلك بمقال آخر نُشر في الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية.

رأى السنهوري ـ رافع لواء تجديد القانون المدني المصري، وصاحب الدور الأكبر في تجديده ـ أن قوانين الإصلاح «المختلطة والأهلية» مثَّلت مرحلة تقدم واسعة في العصر الذي صدرت فيه. ولكن البلاد استمرت في سيرها قدمًا، وتقدم فن التقنين، وأضحت مصر لا تقنع بما قنعت به سابقًا، فأخذت عيوب تلك التقنينات تظهر. وخص بالقول القانون المدني، الذي جمع بين عيوب التقليد الناتجة عن الطريقة التي وضع بها، وعيوب الأصل الفرنسي الذي كان قد مضى على وضعه حينها ما يقارب قرن ونصف من الزمان. فخلا القانون المدني المصري من تنظيم مسائل في غاية الأهمية كالتعسف في استعمال الحق ونظرية الاستغلال ونظام المؤسسات وتنظيم الملكية في الشيوع وعقود التزام المرافق العامة وعقد التأمين وحوالة الدين والإعسار المدني. وجاء تنظيمه لمسائل أخرى معيبًا مبتورًا، وعلى رأسها نظرية الالتزام أهم نظريات القانون المدني. فكان في ذلك التقنين القديم فضول واقتضاب وغموض وتناقض وكثير من الأخطاء الفاحشة. وجمع إلى هذه العيوب الموضوعية عيوبًا شكلية في تبويبه العام والتفصيلي، وازدواج اللغة؛ إذ كان يُرجع إلى النص الأصلي (الفرنسي)، والنص الرسمي (المترجم)، وكثيرًا ما يتناقض النصَّان[٢٨].

ولقيت الدعوة إلى تنقيح القانون المدني استجابة واسعة حتى أعلن وزير الحقانية في الاحتفال الخمسيني بالمحاكم الوطنية عام ١٩٣٣م عن اعتزام الحكومة تعديل التقنين المدني والتقنينات الأخرى تعديلًا شاملًا. وشكّلت

(٢٨) د. عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣م، ص١٢ ـ ١٧.

عام ١٩٣٦م لجنتان؛ الأولى: لتعديل التقنين المدني، والتقنين التجاري، وتقنين المرافعات. والثانية: لتعديل التقنين الجنائي، وتقنين الإجراءات. وحُلّت لجنة تعديل القانون المدني بعد تشكيلها في ١ مارس ١٩٣٦م بشهرين. وشُكلت لجنة ثانية في ٢٠ نوفمبر ١٩٣٦م، وأنجزت كل منهما ما تيسر لها من عمل. وفي ١٦ يونيه ١٩٣٨م قدم وزير العدل مذكرة لمجلس الوزراء جاء فيها إن اللجان الموسعة لا تستطيع إنجاز العمل والأجدى إسناد إعداد المشروع لاثنين من رجال القانون يكون أحدهما مصريًا على أن يتفرغا للعمل ويعرض عملهما على الرأي العام والمختصين. وكان السنهوري وإدوارد لامبير هما عضوا اللجنة، فأنجزت مشروعها في عام ١٩٤٢م، وجاء في ١٥٩١ مادة.

وعرض المشروع على رجال القضاء وأساتذة القانون ومختلف الهيئات القانونية والمالية، واستمرت المناقشة فيه حوالي ثلاث سنوات فيما دعاه السنهوري باستفتاء النخبة القانونية على المشروع[٢٩]. وبعد المناقشة أنجزت لجنة المراجعة المشروع النهائي في ٢١ نوفمبر ١٩٤٠م وأرسلته إلى مجلس الوزراء، ثم صدر مرسوم بعرضه على البرلمان في ٤ ديسمبر ١٩٤٥م، ونظره مجلس النواب في نحو ستة شهور، وأدخل عليه قدرًا كبيرًا من التعديل ثم أحاله إلى مجلس الشيوخ الذي شكّل لجنة تولت دراسته لنحو عامين، وأدخلت عليه بدورها تعديلات كثيرة. وأخيرًا صدر مرسوم بالتصديق على القانون في ١٦ يوليه ١٩٤٨م، ونُشر في ٢٩ يوليه ١٩٤٨م؛ ليعمل به من ١٥ اكتوبر ١٩٤٩م في اليوم الذي توحّد فيه قضاء مصر بزوال القضاء المختلط[٣٠]. وبه بدأ عهد جديد في النظام القانوني المصري، بل والعربي، فنقل القانون بكامله، مع أقل قدر من التعديل إلى سوريا (١٩٤٩م)، وليبيا (١٩٥٣م)، وكان القاعدة المرجعية للقوانين المدنية في الأردن (١٩٧٦م)، واليمن (١٩٧٩م)، والكويت (١٩٨١م)، فضلًا عن قيام السنهوري بنفسه بصياغة القانون المدني العراقي (١٩٥١م)[٣١].

---

(٢٩) غاي بيخور: مدونة السنهوري القانونية، نشوء القانون المدني العربي المعاصر، ترجمة: رشا جمال، مراجعة د. عبد الحسين شعبان. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

(٣٠) السنهوري المرجع السابق، ص٢٠ ـ ٢٨.

(٣١) بيخور، المرجع السابق، ص٨٩

لقد نظر السنهوري إلى عمله باعتباره جسرًا بين القانون والمجتمع متأثرًا بمذهب الفقيه القانوني الألماني البارز فردريك كارل فون سافيني في أن أي قانون لا يتسق مع روح المجتمع مآله الفشل وأن العُرف هو التجلي الشعبي للقانون، وأن وظيفة المشرعين هي تكييف القانون مع سياقاته الاجتماعية المتغيرة، مع معارضته لمذهب سافيني المعارض للتقنين[32]. آخذًا بعين الاعتبار أن القانون، وإن كان لا يسعى لإحداث ثورة، إلا أنه أهم وسائل التقدم. ومن ثَمّ فقد جاء القانون المدني ـ من خلال مبادئ النظام الاجتماعي في مصر، متقلدًا دورًا تعليميًّا، ومشكّلًا في الوقت ذاته قانونًا عمليًّا يستهدف الاستخدام العام[33].

ونذكر بأن هذه الاعتبارات حكمت المشرعين الفرنسيين لدى وضعهم القانون المدني (قانون نابليون) كما سبق لنا وأشرنا في موضع سابق من رسالتنا.

ولقد أحسن مقرر لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ في تقريره أمام المجلس لدى نظر المشروع وصف القانون بأنه «قام على دعامتين رئيستين: الاحتفاظ بالصالح من أحكام التقنين القائم لأبعد الحدود... مع تهذيبه التهذيب الواجب، وتقنين ما استقر من المبادئ في أحكام القضاء المصري... وعلى هذين الأساسين أقام المشروع أكثر من ثلاثة أرباع القواعد الواردة فيه. فانتفع بتراث الماضي، وجعل الانتقال من الوضع القديم إلى الوضع الجديد مجرد تطور طبيعي لا يختلف أمره من هذا الوجه عن أي إصلاح يستبدل الخير بالذي هو أدنى في غير تطرف أو عنف. وعلى هذا النحو لا يقطع المشروع الصلة بين الحاضر والماضي»[34].

وفضلًا عن أحكام القانون المدني الأول ونتاج عمل القضاء والفقه فيها لمدة سبعين سنة، أولى القانون الجديد الفقه الإسلامي مكانة ملحوظة بين المصادر الثلاث التي استقى منها أحكامه، فقد استقى ما اشتمل عليه التقنين

---

(32) هاي بيخور، المرجع السابق، ص85، 86.

(33) المرجع السابق، ص135، ص178.

(34) الوسيط، ص27 (حاشية) نقلًا عن مجموعة الأعمال التحضيرية، ج1، ص141 ـ 142، 154.

القديم من أحكام أخذها عن الفقه الإسلامي واستحدث أحكامًا جديدة أخذها عنه كذلك. وجعل الفقه الإسلامي مصدرًا رسميًّا للقانون المدني يأتي بعد النصوص التشريعية (المعبرة عن إرادة الدولة)، والعرف (والعادة في الفقه الإسلامي مُحكّمة)، ويتقدم مبادئ القانون الطبيعي والعدالة[٣٥].

وقد ذكرت ذلك لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ في تقريرها فقالت: «وتبينت اللجنة كذلك أن المشروع اعتمد على الشريعة الإسلامية إلى حد بعيد بين مصادره، فجعلها مصدرًا عامًّا يرجع إليه القاضي إذا لم يجد حكمًا في التشريع أو العرف، وجعلها مصدرًا لطائفة لا يستهان بها من أحكامه، ولا ينكر ما للفقه الإسلامي من مكانة رفيعة بين مذاهب الفقه العالمي، فكيف لا؟ وقد كان ولا يزال معتبرًا القانون العام في كثير من المسائل في مصر. وفي تقوية الصلة بين المشروع وأحكام الشريعة إبقاء على تراث روحي حري بأن يصان وينتفع به». وبعد أن عدّد التقرير الأحكام المأخوذة عن الفقه الإسلامي خلص إلى القول: «.. كان مسلك المشروع قويمًا ارتاحت إليه اللجنة، وأنست فيه اتجاهًا إلى تقدير ما للفقه الإسلامي من مزايا أدركها علماء الغرب منذ زمن بعيد، وبقي على دول الشرق أن تحلها المحل الخليق بها، وأن تعبر عمليًّا عن اعتزازها بها وحرصها على استدامتها. ولعل من نافلة القول أن يشار إلى أن هذا المسلك أمعن في رعاية ما للماضي من حرمة، وأبلغ في قضاء حق القدماء الذين تعهدوا الفقه الإسلامي باجتهادهم وأضفوا على أحكامه من المرونة ما جعلها تتسع لما درج عليه الناس في معاملاتهم»[٣٦].

وعن جعل الشريعة الإسلامية الأساس الأول الذي يبنى عليه تشريعنا المدني، يقول السنهوري الفقيه القانوني الكبير، العالم بما يعنيه القانون عمومًا والقانون المدني بشكل خاص: «فلا يزال أمنية من أعز الأماني التي تختلج بها الصدور، وتنطوي عليها الجوانح. ولكن قبل أن تصبح هذه الأمنية حقيقة واقعة، ينبغي أن تقوم نهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن»[٣٧]. ولقد وضع السنهوري علامة كبرى

(٣٥) د. المرجع السابق، ص٤٤.
(٣٦) المرجع السابق، ص٤٥ نقلًا عن: مجموعة الأعمال التحضيرية، ج١، ص١٣١ ـ ١٣٢.
(٣٧) المرجع السابق، ص٤٧ (حاشية).

على هذا الطريق بكتابه الرائد الفريد «مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي»[38] الذي يدل على معرفة عميقة بالفقه الإسلامي أضيفت إلى معرفته العميقة بالقانون المقارن فأنتجت عملًا لا نظير له، وقمة لم يدانيها أحد من الداعين إلى تطبيق الشريعة رغم تطاول العهد. في مفارقة تشهد على الفارق الكبير بين عمل المحترفين من جيل المؤسسين الحقيقيين للقانون المصري، وضجيج من يرفعون شعار تطبيق الشريعة في أيامنا هذه في شعبية وخفة، ودون العلم أو القدرة اللذين يجب توافرهما فيمن يتصدى لوضع أسس حياة المجتمع. وقد أشار السنهوري إلى أسلاف هؤلاء (وممن كانوا بالمعايير العامة لتفاوت مستوى الفكر القانوني بين الجيلين أكثر علمًا وأعمق فهمًا) بقوله: «وقد حاول بعض رجال القانون أن يستبقوا الحوادث، فدرسوا الشريعة الإسلامية دراسة سطحية فجة لا غناء فيها، وقدموا نموذجًا يشتمل على بعض النصوص في نظرية العقد، زعموا أنها أحكام الشريعة الإسلامية، وهي ليست من الشريعة الإسلامية في شيء. ودار في شأن هذه النصوص حوار عنيف في لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ»[39]. «فظن واضعو النموذج الذي سبق ذكره أن نظرية عيوب الرضاء ونظرية البطلان ونظرية السبب ونظرية الفسخ هي نظريات يمكن الأخذ بها كما هي مبسوطة في القوانين الحديثة مع نسبتها إلى مذاهب في الفقه الإسلامي تتعارض معها كل التعارض. وبديهي أن الشريعة الإسلامية لا تُخدم عن طريق أن ينسب إليها ما ليس منها، وإنما تُخدم عن طريق دراستها دراسة علمية صحيحة، وأول شرط لهذه الدراسة هي الأمانة العلمية. ولا يعيب الشريعة الإسلامية أنها لا تطاوع في بعض نظرياتها ما وصل إليه القانون الحديث من نظريات معروفة، ولكنها يعيبها أن تشوه مبادئها وأن تمسخ أحكامها»[40].

لقد اعتمد السنهوري، وجيله من القانونيين العظام، القانون المقارن ـ وفي إطاره الفقه الإسلامي وتراث القضاء المصري ـ مصدرًا أول للقانون المدني المصري، باعتباره أرقى سبل التقدم التشريعي، بحيث بحثت كل مادة

---

(38) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م، في جزئين.

(39) الوسيط، 1 ـ ص47 (هامش).

(40) المرجع السابق، ص48 (هامش).

من مواد القانون المدني وأهم عمل تشريعي بعد الدستور ـ في إطار عشرين تقنينًا، منها الفرنسي والألماني والسويسري، فجاء على أعلى مستوى ممكن ـ أو كما ورد في مذكرته الإيضاحية: «حتى ليجوز القول بأن المشروع يمثل من ناحية حركة التقنين العالمية نموذجًا دوليًا يصلح أن يكون نواة لتوحيد كثير من التقنينات المدنية»[41]، وكان تعاملهم مع الفقه تعاملًا فنيًا قانونيًا موضوعيًا، ينزع عنه الخلاف الديني، وينظر إليه في إطار التاريخ»، على أنه «لا يحتوي جماع البنية الحقوقية للمجتمع، بل على أنه من التاريخ وإليه، يقوم في ظروف تقيمه، وتنزع عنه المناسبة»[42]. وكان من شأن هذا التوجه أن عارضه الأخوان المسلمون، وعبّر عن ذلك حسن الهضيبي خلال مناقشة المشروع في مجلس الشيوخ بأن صواب المشروع وخطأه سيان؛ لأن كل قانون يجب أن يقوم على القرآن والسُّنَّة، وأن ما يؤخذ من التشريعات الغربية يجب أن يكون قابلًا للرد على هذين المصدرين. كما عارضه حزب الوفد لموقف سياسي؛ إذ كان السنهوري قد انشق عن الحزب عام ١٩٣٧م مع أحمد ماهر والنقراشي، وأعلن الأزهريون عن معارضتهم بعدم إبداء الرأي رغم دعوتهم، وكانت المعارضة وما زالت غير معتمدة على أكثر من ترديد الشعارات العامة، وكان جليًا في المناقشات التفوق الفكري والعلمي الكبير للسنهوري على مناهضيه[43]، ويبدو أن من لم يستطيعوا مناهضة السنهوري لم ينسوا ثأرهم مع قانونه المدني حتى الآن، وأنهم لم يتخطوا مرحلة الشعارات العامة ومرحلة انتحال النظريات والقواعد القانونية الغربية، ونسبتها إلى مذاهب في الفقه الإسلامي مع تبديل ألفاظها، كما سبق وأشار السنهوري نفسه!

٨٨ ـ ضمن عملية الإصلاح القضائي والقانوني الثاني التي استشعرت الدولة والعاملون بالقانون ضرورتها لتحديث التشريعات القائمة بمناسبة إلغاء المحاكم المختلطة وإنشاء محكمة النقض؛ صدرت ـ قبل القانون المدني وبعده ـ مجموعة من القوانين الجديدة منها قانون العقوبات (١٩٣٧م)، وقانون المرافعات المدنية والتجارية (١٩٤٩م)، وقانون الإجراءات الجنائية (١٩٥٠م)، والقوانين الإجرائية ـ كما سلف لنا القول ـ ليست كبيرة الصلة

(٤١) مجموعة الأعمال التحضيرية، مصدر سابق، ص١٣.

(٤٢) د. عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص٢١٥.

(٤٣) المرجع السابق، ص٢١٦.

بالقواعد الدينية، وقد سبق لنا أن أشرنا إلى تطور قانون العقوبات في علاقته بالشريعة، حيث تم الانفصال بينهما منذ صدور قانون العقوبات الأهلي، وأتى قانون العقوبات الصادر عام ١٩٣٧م على آخر سمات هذا الارتباط بإسقاطه كل إشارة إلى الدية. ويبقى، في هذا المبحث، أن نشير إلى قانون الأحوال الشخصية.

يطلق لفظ الأحوال الشخصية على المركز القانوني للأشخاص في الأسرة ويقابلها الأحوال العينية، وهي المركز القانوني للأموال. ويختلف نطاقها في التشريعات الحديثة، فهي في فرنسا تقتصر على الحالة والأهلية العامة للشخص بينما في إيطاليا تتسع لتشمل الميراث والوصية والهبة[44]. وقد عرَّفتها محكمة النقض في حكم شهير لها صدر بتاريخ ٢١ يونيو ١٩٣٤م بقولها: «المقصود بالأحوال الشخصية هو مجموعة ما يتميز به الإنسان عن غيره من الصفات الطبيعية أو العائلية التي رتب القانون عليها أثرًا قانونيًا في حياته الاجتماعية، ككون الإنسان ذكرًا أو أنثى، وكونه زوجًا أو أرملًا أو مطلقًا أو أبًا شرعيًا، أو كونه تام الأهلية أو ناقصها لصغر سن أو جنون، أو كونه مطلق الأهلية أو مقيدها بسبب من أسبابها القانونية، أما الأمور المتعلقة بالمسائل المالية، فكلها بحسب الأصل من الأحوال العينية، وإذًا فالوقف والوصية والنفقات على اختلاف أنواعها ومناشئها من الأحوال العينية، غير أن المُشرّع المصري وجد أن الوقف والوصية من عقود التبرعات التي تقوم غالبًا على فكرة التصدق المندوب إليه ديانة، فألجأه هذا إلى اعتبارها من قبيل مسائل الأحوال الشخصية كيما يخرجها من اختصاص المحاكم المدنية التي ليس في نظامها النظر في المسائل التي تحوي عنصرًا دينيًا في تقرير حكمها»[45].

وكان الأخذ بأحكام الشرائع الدِّينيّة كمصدر مباشر للقانون قد انحصر في الأحوال الشخصية عقب إصدار القوانين الأولى (١٨٧٦م، ١٨٨٣م). وفي إطار هذا الإصلاح القانوني الأول صدرت لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والإجراءات المتعلقة بها عام ١٨٨٠م، ثم عام ١٨٩٧م وعُدلت

(٤٤) د. توفيق حسن فرج: المدخل للعلوم القانونية، د. ن، ١٩٧٨م، ص٨٧ ـ ٨٨.
(٤٥) نقض مدني في ٢١ يونيو ١٩٣٤م، مجموعة القواعد في ٢٥ عامًا، ج١، مدني، ص٤٥٤.

عام ١٩٠٩م، وعام ١٩١٠م، ثم عُدلت تعديلًا جوهريًا في ٣٠ مايو ١٩٣١م حيث صدرت لائحة بالمرسوم بقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١م تضمنت ستة كتب: الأول: في ترتيب المحاكم الشرعية وتشكيلها، والثاني: في اختصاص المحاكم الشرعية، والثالث: في انتخاب القضاة الشرعيين وتعيينهم ونقلهم وتأديبهم، والرابع: في إجراءات التقاضي والأحكام وطرق الطعن فيها، والخامس: في تنفيذ الأحكام، والسادس: في تحقيق الوفاة والوراثة والإشهادات والتسجيل. ونصت اللائحة على أن الأحكام تصدر طبقًا لمواد اللائحة وأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة، ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة، فيجب أن تصدر طبقًا لتلك القواعد (المادة ٢٨٠ من اللائحة).

وفي إطار النزوع إلى التجديد واستكمال البنية التشريعية المصرية في الإصلاح القانوني الثاني، وفي ظل النهوض المصري الشامل في تلك المرحلة والأفكار الليبرالية وحس المواطنة الذي ارتقى في تلك المرحلة إلى مرتبة عالية، ساد بين رجال القانون والتشريع الاتجاه إلى توحيد أحكام قانون الأحوال الشخصية ووضع قانون موحد تسري أحكامه على جميع المصريين. وكان هناك اتجاه إلى أن تكون أحكام الأحوال الشخصية ضمن القانون المدني، ثم اتجه الرأي إلى تجنيب لجنة وضع القانون المدني هذه المشقة وإقرار قانون خاص للعائلة. وأخيرًا استقر الرأي على إصدار قوانين متفرقة لكل من المسائل المندرجة ضمن الأحوال الشخصية.

وعيّنت الحكومة بالفعل في ٥ ديسمبر ١٩٣٦م لجنة مؤلفة من كبار العلماء؛ لتدوين قانون الأحوال الشخصية تدوينًا عصريًا شاملًا يأخذ من جميع المذاهب الإسلامية ويتبنى ما هو أصلح للناس وأقرب إلى روح العصر. ولكن هذه اللجنة رأت أن من الأسرع والأنسب إصدار قوانين متفرقة لكل من المواضيع التي اصطلح على تسميتها الأحوال الشخصية. فأصدرت تباعًا قانون المواريث (صدر برقم٧٧ لسنة ١٩٤٣م في ٦ أغسطس ١٩٤٣م)، وقانون الوقف (صدر برقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م في ١٢ يونيه ١٩٤٦م)، وقانون الوصية (صدر برقم ٧١ لسنة ١٩٤٦م في ٢٤ يونيه ١٩٤٦م)[٤٦].

---

(٤٦) صبحي محمصاني: الأوضاع التشريعية في الدول العربية، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ص٢٣٨ ـ ٢٤٠.

ثم نظّم القانون المدني المسائل الخاصة بحالة الأشخاص وأهليتهم، ونظم القانون ١١٩ لسنة ١٩٥٢م المسائل المتعلقة بالولاية والوصاية، فأصبحت هذه المسائل جميعًا خاضعة لقواعد تشريعية موحدة؛ أي: أصبح التشريع هو المصدر الأصلي بالنسبة لها. مع مراعاة أنه يباح لغير المسلمين في بعض تلك المسائل أن يتفقوا على الاحتكام إلى شريعتهم الدِّينيَّة وهو ما يعتبر نوعًا من التحكيم الاتفاقي(٤٧).

ولم يتبق من المسائل الداخلة في نطاق الأحوال الشخصية سوى المسائل المتعلقة بنظام الأسرة كالخطبة والزواج.. والتي يعتبر الدين مصدرًا رسميًّا أصليًّا للقواعد القانونية فيها، ويرجع فيها إلى الشرائع الدِّينيَّة المختلفة، مع مراعاة أنه بصدور القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المليّة أصبح إعمال هذه القواعد منوطًا بالمحاكم المدنية.

ويذهب رأي نؤيده في الفقه المصري إلى أن القول بوجود ازدواج في مصادر القانون المصري بين التشريع - كمصدر أصلي بشأن المعاملات أو الأحوال العينية - والدين - كمصدر أصلي في مسائل الأحوال الشخصية - لا مبرر له. فمن جهة أولى لم تعد أحكام الشرائع الدِّينيَّة المختلفة هي المرجع في المسائل التي جرى العمل على إطلاق اسم الأحوال الشخصية عليها بعد أن أصبحت خاضعة لتشريعات تنظمها طبقًا لقواعد موحدة بالنسبة للمصريين جميعًا بصرف النظر عن الاختلاف في الديانة أو الطائفة. ويترتب على ذلك أن استخدام اصطلاح الأحوال الشخصية، - الذي يعتبر من مخلفات الامتيازات الأجنبية، وتعدد جهات القضاء - من شأنه أن يؤدي إلى نتائج خاطئة في القانون، بعد أن انحصرت المسائل التي يرجع في شأنها إلى الشرائع الدِّينيَّة في علاقات الأسرة من زواج وطلاق ونحوها، بل في بعض هذه العلاقات فقط(٤٨).

ولم تعد لتلك التفرقة قيمة، حتى بهذا المفهوم الضيق، بعد صدور

---

(٤٧) د. توفيق حسن فرج: المدخل للعلوم القانونية، د. ط ١٩٧٨م، ص٨٧ - ٩٠.

(٤٨) د. سمير عبد السيد تناغو: النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٣م، ص٢٧٢ - ٢٧٣.

القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية، حيث أصبحت المحاكم المدنية هي المختصة بنظر منازعات المصريين في مسائلهم المالية وأحوالهم الشخصية على السواء، بصرف النظر عن اختلاف مللهم وطوائفهم حتى ولو كان الاختصاص بنظر النزاع لدائرة مخصصة من دوائر المحكمة، فهي ليست جهة قضاء مختلفة بل جزء من البنيان القضائي.

ويؤيد هذا النظر أن المسائل التي جرى العرف أو العمل القضائي آنفًا على اعتبارها من موضوعات الأحوال الشخصية التي تحكمها الشرائع الدِّينيّة قد خرجت من هذا الحيز وأصبح التشريع يحكمها، بتنظيم المواد من ٢٩ إلى ٥١ من التقنين المدني أحكام الحالة والأهلية. وتنظيم المرسوم بقانون رقم ١١٩ لسنة ١٩٥٢م مسائل الولاية والوصاية والقوامة والحجر والغيبة، واعتبار المفقود ميتًا للمصريين جميعًا على اختلاف أديانهم، وكذلك الحال بالنسبة للميراث والوصية والتصرفات المضافة إلى ما بعد الموت. جدير بالذكر أن مسألة القاعدة الموضوعية الحاكمة في مسائل مواريث وقضايا غير المسلمين كان يشوبها شيء من الغموض على صعيد التشريع حتى حُسمت بصدور قانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣م، والذي ورد في المذكرة الإيضاحية لمشروعه «وستطبق هذه الأحكام على جميع المصريين مسلمين كانوا أو غير مسلمين»[٤٩].

وقد نصت المادة الأولى من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٤٤م على أن: «قوانين المواريث والوصية، وأحكام الشريعة الإسلامية فيها هي قانون البلد فيما يتعلق بالمواريث والوصايا. على أنه إذا كان المورث غير مسلم جاز لورثته في حكم الشريعة الإسلامية وقوانين الميراث والوصية أن يتفقوا على أن يكون التوريث طبقًا لشريعة المتوفى. والتوريث طبقًا لشريعة المتوفى المخالفة للشريعة الإسلامية هنا هو نوع من التحكيم الاتفاقي حيث يشترط اتفاق جميع الورثة، وهو ما يعني التنازل من قِبل الوريث ذي النصيب الأكبر - طبقًا للشريعة - لغيره من الورثة، إذا كانت شريعتهم تعطيهم نصيبًا أكبر. وهو تبرع وتصرف في الحق بعد ثبوته، وليس تطبيقًا لشريعة غير الشريعة الإسلامية، وقبوله يكون كذلك طبقًا للشريعة الإسلامية التي تحدد الورثة[٥٠].

---

(٤٩) المرجع السابق، ص٢٨٣.

(٥٠) المرجع السابق، ص٢٨٤.

فإن لم يتفق الورثة على تحكيم شريعتهم سرى حكم الشريعة الإسلامية باعتبارها الشريعة العامة وليس باعتبارها شريعة دينية.

وقد حسم القانون المدني الجديد هذه المسألة بعد أن كانت مثار خلاف طويل في الفقه والقضاء[٥١]. فنص في المادة (٨٧٥/١) على أن: «تعيين الورثة وتحديد أنصبائهم في الإرث، وانتقال أموال التركة إليهم تسري في شأنها أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الصادرة في شأنها». وزادت المذكرة الإيضاحية الأمر جلاءً بقولها: «وقد حسم المشرع بهذا النص الخلاف القائم في أمرين جوهريين في الميراث. فقضى بأن الشريعة الإسلامية هي التي تطبق في ميراث المصريين حتى ولو كانوا غير مسلمين، وحتى لو اتفقوا جميعًا على تطبيق قانون ملتهم. وجعل هذه الشريعة هي التي تطبق على جميع مسائل الميراث»[٥٢]. وقد قضت محكمة النقض بأن أحكام المواريث الإسلامية التي تستند إلى نصوص قاطعة في الشريعة الإسلامية، والتي استمد منها قانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣م تعتبر في حق المسلمين من النظام العام بصلتها الوثيقة بالدعائم القانونية والاجتماعية المستقرة في ضمير الجماعة[٥٣].

وعلى ذلك فقد أصبح نطاق الأحوال الشخصية التي تتعدد فيها الأحكام القانونية، وتختلف باختلاف الأديان والملل مقصورًا على نطاق علاقات العائلة أو الأسرة، بل على بعض علاقات الأسرة فقط التي لم يصدر بشأنها تشريع خاص[٥٤]. ويسري على المسلمين في هذه الحالة أرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة. أما بالنسبة لغير المسلمين فتسري عليهم أحكام شرائعهم الدِّينيَّة إن كانت لهم جهة قضائية معترف بها من الدولة وقت صدور القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م، واتحدوا في المذهب والملة، ولم تتعارض أحكام

---

(٥١) في تاريخ هذا الخلاف وتفصيلات تطور القانون الحاكم للمواريث، د. عبد الرزاق السنهوري، وصية غير المسلم فيما جاوز الثلث، مجموعة مقالات وأبحاث مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة، مرجع سابق، ص٥١١ وما بعدها.

(٥٢) مجموعة الأعمال التحضيرية، ج٦، ص٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٥٣) نقض مدني في ١٤ يونيه ١٩٨١م، مجموعة أحكام النقض السنة ٣٢ رقم ٣٢٦، صفحة ١٨١٤.

(٥٤) تناغو، المصدر السابق، ص٢٨٨.

شريعتهم مع النظام العام في مصر[٥٥].

وحتى في هذا النطاق الضيق لا يرى الدكتور سمير عبد السيد تناغو - ونحن معه - أن مصدر القاعدة القانونية في هذه الحالة هو الدين، بل هو القانون الوضعي. ذلك أن القاضي عندما يطبق الشرائع الدِّينيَّة فهو يأتمر بأمر الدولة، ومن ثَمّ تعتبر هذه الشرائع، في الحدود التي سمحت الدولة بتطبيقها، صادرة عن إرادة الدولة ذاتها؛ إذ من الواجب التفرقة بين مصدر القاعدة القانونية وبين مضمونها، ومصدر القانون دائمًا هو سلطة الدولة، أما مضمونه فيرجع إلى أصول مختلفة. وكل قانون مطبق في الدولة هو قانون وضعي، من وضع هذه الدولة ذاتها[٥٦].

وتأتي قراءة هذا الرأي من تجاوزه رصد ما هو كائن إلى فهم دلالته بالنسبة لطبيعة الدولة الحديثة، وهو بفنائه ما سبق لنا الإشارة إليه من سيطرة الدولة الحديثة على عملية التشريع، حيث تُصدر القانون، أو تقبل به، وتقره. على أن واقع الحال يشهد بأن اختراق الدولة المصرية للمجتمع وتحويله من قِبل هذه الدولة القائمة على منطق علماني في الإدارة والقانون قد توقف في مجال قانون الأسرة - على خلاف ما كان من أمر الدولة في تركيا - عند الأفكار التي طرحت في بدايات الإصلاح التشريعي الثاني في عقدي الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، وإن كان قد استوعب الجزء الأغلب مما كان يُعرف سابقًا بالأحوال الشخصية.

٨٩ - وطرح على القضاء الإداري مؤخرًا نزاع حول حدود سلطة الكنيسة فيما يتعلق بمسائل الزواج والطلاق والعلاقة بين السلطة الدِّينيَّة المسيحية وسلطة الدولة عمومًا، حيث أقام أحد المسيحيين دعوى أمام محكمة شمال القاهرة طالبًا الحكم له بتطليق زوجته للهجرة والنفور، فأصدرت المحكمة حكمها بالتطليق دون نص على حرمانه من الزواج مرة أخرى، فتقدم المدعي للكنيسة بطلب استخراج تصريح زواج تنفيذًا للمادة (٦٩) من لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، بيد أن الكنيسة رفضت إعطاءه هذا التصريح. وطعن المذكور على ذلك القرار أمام محكمة

(٥٥) المصدر السابق، ص٢٨٩.

(٥٦) المصدر السابق، ص٢٩٠ - ٢٩١.

القضاء الإداري التي قضت في ٢٠٠٦/٣/١٤م بإلغاء قرار الكنيسة تأسيسًا على أن المادة (٦٩) من لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس التي أقرها المجلس الملي العام بتاريخ ١٩٣٨/٥/٩م تقضي بأنه يجوز لكلٍّ من الزوجين بعد الحكم بالطلاق أن يتزوج من شخص آخر إلا إذا نص الحكم على حرمان أحدهما أو كليهما من الزواج، ومن ثم يكون امتناع جهة الإدارة (الكنيسة) عن منحه تصريحًا بالزواج غير قائم على سند ومخالفًا لأحكام الدستور التي كفلت المساواة والحرية الشخصية. ولم يلق هذا الحكم قبولاً لدى الكنيسة، فطعنت عليه أمام المحكمة الإدارية العليا، على اعتبار أن مسألة الزواج الثاني أمر ديني بحت، يجب أن يتم وفق قوانين الكنيسة ولا يجوز إجبار الرئيس الديني على الترخيص به، وأن حكم التطليق الصادر للمطعون ضده وإن كان يفصم عُرى الزوجية من الناحية المدنية في مواجهة الدولة غير أنه لا يفصم عقد الزواج الديني، حيث لا يفصم هذا الزواج إلا الرئيس الديني بعد التحقق من موجبات ذلك وفقًا لأحكام الشريعة المسيحية، وأن حكم المادة (٦٩) من اللائحة التي استند إليها الحكم المطعون فيه قد سقط من مجال التطبيق من تاريخ العمل بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م، والتطرق إلى مسألة الزواج الثاني يتضمن عدوانًا على أصول العقيدة المسيحية، وفي حين إن الدستور يوجب الاعتداد بما ورد بالكتب السماوية من أحكام قطعية.

بيد أن المحكمة الإدارية العليا قد أيدت حكم محكمة القضاء الإداري بحكمها الصادر في ٢٠٠٨/٣/١م مشيرة إلى أن بطريركية الأقباط الأرثوذكس هي شخص من أشخاص القانون العام، ومن ثَمّ فإن المنازعات التي تكون طرفًا فيها ينعقد الاختصاص بنظرها لمحاكم مجلس الدولة باعتباره صاحب الولاية العامة في الفصل في المنازعات الإدارية، ومُؤَسِّسَةً قضاءها على أن لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس التي أقرها المجلس الملي العام في ١٩٣٨/٥/٩م هي المعتد بها في مجال الأحوال الشخصية للأقباط، وأنه لا يوجد عمل تقوم به جهة الإدارة أيًّا كان الشكل الذي اتخذه مُحصَّن ضد رقابة القضاء؛ حيث جميع أعمال الإدارة وتصرفاتها يجب أن تخضع بحكم الدستور للرقابة القضائية أيًّا كان المجال الذي يتناوله التصرف القانوني، استنادًا إلى حكم المحكمة الدستورية العليا في الدعوى رقم ١٥١

لسنة ٢٠ قضائية دستورية بجلسة ٣/ ٦/ ٢٠٠٠م بصدد لائحة الأحوال الشخصية سالفة الذكر. وأن الرئيس الديني في شريعة الأقباط الأرثوذكس لا يباشر اختصاصه بمنأى عن القواعد المنصوص عليها في هذه الشريعة، وأنه وهو يمارس هذه السلطة يخضع لرقابة القضاء للوقوف على ما إذا كان هذا الرئيس الديني محقًا في امتناعه عن إعطاء هذا الترخيص أم أنه تجاوز سلطاته المنوطة به بموجب قواعد شريعة الأرثوذكس بما يمثل خروجًا عليها.

وقالت المحكمة: إن ذلك لا يعد تدخلًا من القضاء في الشأن الديني، وإنما هو إعلاء لهذا الشأن؛ لتحقيق مقاصد وأهداف الشريعة، وإيجاد الموازنة بين قرارات القائمين على الشأن الديني وحقوق المواطنين المحمية دستوريًا، وفي إطار قواعد الشريعة دون خروج عليها أو تجاوز لها. وأن مؤدى الحكم المشار اليه أن المطعون ضده لم يعد متزوجًا، ولم يعد ثمة زواج قائم وهو الشرط الذي اعتبرته لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس مانعًا من موانع الزواج، ولذلك فان التطبيق السليم لأحكام الشريعة الأرثوذكسية التي عبرت عنها اللائحة المذكورة يقضي بحق المطعون ضده في الزواج لانفصام عرى الزوجية، ومن ثمّ يكون الامتناع عن إصدار ترخيص زواج للمطعون ضده غير قائم على سند، ويكون الحكم الصادر بإلغائه مطابقًا للحق والصواب مما يتعين معه رفض الطعن وإلزام جهة الإدارة المصروفات[٥٧].

وقد عقّب البعض على ذلك الحكم بوجوب التفرقة بين صدور حكم نهائي بالطلاق يكون ملزمًا وواجب النفاذ، وبين التصريح للكاهن بتزويج المطلق وهو حق للسلطة الدِّينيّة وحدها، وليس أثرًا حتميًا ومباشرًا لحكم الطلاق؛ لأن الأمر يتعلق بقيام مانع تراه السلطة الدِّينيّة من إتمام الزواج الثاني برغم إقرارها بصدور حكم نهائي وملزم بالطلاق؛ لأن للرئيس الديني سلطة الموافقة على إتمام الزواج الثاني للرجل أو المرأة بعد الطلاق أو عدم الموافقة، وأنه يعمل في نطاق مختلف عن سلطة القضاء في الحكم بالطلاق؛ لأن الزواج لا يتم إلا بإرادة السلطة الدِّينيّة بعد موافقة الزوجين؛ حيث للسلطة الدِّينيّة وحدها أن تقرر شرعية الزواج الثاني مع التسليم بصحة

---

(٥٧) الأهرام، ٢/ ٣/ ٢٠٠٨م، ١٤/ ٣/ ٢٠٠٨م.
الحياة، ١٥/ ٣/ ٢٠٠٦م، ٢/ ٣/ ٢٠٠٨م.

الحكم بالطلاق وقيام آثاره القانونية باعتباره حكمًا نهائيًا وملزمًا. أما تصريح الرئيس الديني بالزواج الثاني للمطلق أو المطلقة فهو أمر يدخل في نطاق قيام المانع من إتمام الزواج الثاني للمطلق أو المطلقة أو عدم قيامه، وهذا المانع ديني بحت، ولا يلزم الرئيس الديني بإبداء أسبابه؛ لأنه في ذلك مسئول أمام الله وهو ليس أثرًا حتميًّا للطلاق النهائي، ذلك أن إتمام زواج جديد له شروط وأهمها الخلو من الموانع الشرعية، وهو أمر لا يدخل في اختصاص المحكمة عند إصدار حكمها بالطلاق، كما أن البت فيه لا يدخل في اختصاصها[٥٨].

واقترح البعض عرض الأمر على المحكمة الدستورية؛ لرفع التناقض بين اتجاه محكمة النقض واتجاه المحكمة الإدارية العليا. حيث تقضت محكمة النقض صراحة بأن إلغاء المحاكم الملية بمقتضى المادة الأولى من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م يقتصر نطاقه على اختصاص المحاكم الملية بولاية القضاء في بعض مسائل الأحوال الشخصية دون أن يمتد إلى السلطات الممنوحة لرجال الدين والتي ما زالت باقية لهم (حكم النقض في الطعن رقم ٨ لسنة ٣٩ق في ١٧/٥/٧٢). وبأنه لا يجوز للمحكمة الاقتراب من الأسرار الكنسية وأخصها سر الزواج (حكم النقض في ٢٠/٦/٧٨ في الطعن ٣ لسنة ٤٧ قضائية)[٥٩].

وأمام تواتر الأحكام القضائية في ذات الاتجاه حركت الكنيسة مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد للمسيحيين بينما دعا المجلس الملي إلى تعديل لائحة ١٩٣٨م التي تتوسع في حالات الطلاق، (جدير بالذكر أن الجهتين تتنازعان تمثيل المسيحيين في هذا الشأن، وفي أمور أخرى غيره).

وكان اتجاه الكنيسة ناتجًا عن رأيها أن لائحة عام ١٩٣٨م تتوسع في أسباب الطلاق بما يخالف تعاليم الدين، وأنها اعترضت عليها منذ عام ١٩٦٢م، وأن تلك اللائحة سقطت بصدور القانون ٤٦٢ سنة ١٩٥٥م (رغم أن القانون المذكور تناول جهة الفصل في الخصومات، ولم يتناول مضمون القواعد القانونية)، ومن ثَمّ فقد عملت الكنيسة منذ عام ١٩٧٨م على إعداد

---

(٥٨) المستشار سمير صادق، نائب رئيس مجلس الدولة السابق، الأهرام، ٢٦/٣/٢٠٠٨م.
(٥٩) المستشار جميل قلدس بشاي رئيس محكمة الاستئناف السابق، الأهرام، ٢٨/٣/٢٠٠٨م.

قانون أو لائحة موحدة للطوائف القبطية المصرية، اتفق ممثلو الطوائف عام ١٩٩٨م على نسخة منقحة منها، وقُدمت إلى وزارة العدل؛ لتقديمها للبرلمان. وقد عملت الكنائس المسيحية الثلاث (الأرثوذكسيَّة والكاثوليكيَّة والإنجيليَّة البروتستانت) في هذه اللائحة على توحيد القواعد المشتركة بينها فيما يخص الخطبة، وأركان الزواج، وشروطه، وموانعه، وإجراءات عقده، وبطلانه، وحقوق الزوجين، وثبوت النسب والسلطة الأبوية، وأحكام النفقة والحضانة وغيرها، إلا أن أهم المبادئ التي يراعيها المشروع الموحد هي وحدة الزيجة، واحترام التكريس الديني للزواج فلا يعد الزواج صحيحًا إلا إذا تم بمراسيم دينية على يد رجل دين مصرح له من الرئاسة الدينية. أما في شأن الطلاق فإن المشروع لا يجيز طلب التطليق إلا لعلة الزنا، وإن كان طرح مفهومًا جديدًا له، وهو ما وصفه بالزنا الحكمي وليس الفعلي، بمعنى إتيان فعل يدل على الخيانة الزوجية مثل هروب الزوجة مع رجل غريب ليس من محارمها، والشذوذ الجنسي، والتحريض على ارتكاب الزنا والفجور، والحمل في وقت يستحيل فيه الاتصال الجنسي مع الزوج؛ لسفره، كما يفرِّق المشروع بين أسباب بطلان الزواج وبين الطلاق[٦٠].

وفي موازاة هذا المسعى أقيمت دعوى أمام القضاء الإداري بطلب إقرار المشروع المذكور الذي حاز على موافقة الأزهر فضلًا عن الطوائف الثلاث المشار إليها[٦١]، وقد أعلن الأزهر لاحقًا أنه لا شأن له بالمشروع المذكور.

كما أقيمت دعوى أخرى بطلب بطلان لائحة ١٩٣٨م، والتي تتوسع في حالات الطلاق.

في تطور لافت بادر المجلس المِلِّي بنشر قراره بتعديل بعض مواد لائحة ١٩٣٨م في جريدة الوقائع المصرية (العدد ١٢٦ الصادر في ٢ يونيو ٢٠٠٨م) بغية وضع حدّ للجدل حول إلغائها من عدمه بصدور القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م. وانتقد بعض الأقباط ذلك التصرف باعتباره انتصارًا لرؤية الجناح المتشدد في مجمع الأساقفة الذي يتبنى التأويل الحرفي للنصوص، ويغفل الأبعاد الإنسانية والمجتمعية والقانونية التي تحكم شأن الأحوال الشخصية

---

(٦٠) جريدة الحياة، ٢٠٠٨/٦/٣م.

(٦١) جريدة الدستور، ٢٠٠٨/٢/٢١ و٢٠٠٨/٣/١٦م.

للأقباط، فضلًا عن إغفاله الرؤى الأكثر انفتاحًا وفهمًا للمنهج الأرثوذكسي الذي يقدم الإنسان على النص، والمضمون على الشكل، والروح على الحرف. وأن اختصاص التشريع والفصل في القضايا قد سُحب من المجالس الملية بالقانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م، وأصبح حقًا للسلطة التشريعية والمحاكم المدنية وحدهما، وعليه فلا يحق للمجلس إصدار التشريعات دون مصادرة لحقه في اقتراح مشروعات بقوانين ترسل لوزارة العدل لمراجعتها، ثم دفعها في مسارها التشريعي الذي رسمه القانون وحدده الدستور، كما فعلت الطوائف المسيحية مجتمعة في شأن مشروع قانون الأسرة للطوائف المسيحية المصرية آنف الذكر، وذكر صاحب هذا الرأي بأن المجلس الملي أصدر تعديلات مماثلة سنة ١٩٥٥م، ولكن المحاكم لم تعتد بها، مقررة أن القانون الواجب الاتباع هو لائحة ١٩٣٨م(٦٢).

بل إن هناك اتجاه بين المسيحيين يذهب إلى أن المادة الثامنة من لائحة ترتيب مجلس الأقباط الأرثوذكس (المجلس الملّي العام) الصادرة بفرمان الباب العالي في ١٤ مايو ١٨٨٣م، قصرت اختصاص ذلك المجلس على النظر على الأوقاف الخيرية التابعة للأقباط، وأن قرار إنشاء المجلس الملّي العام خلا من أي اختصاص يخول له حق سَن أية لوائح تتعلق بالأحوال الشخصية للأقباط، وأن مؤدى نص المادة (١٥٣) من دستور ١٩٢٣م أن للملك وحده حق تنظيم الأحوال الشخصية للطوائف غير الإسلامية، ومعنى ذلك أن لائحة الأحوال الشخصية التي أصدرها المجلس الملّي العام بتاريخ ٧/ ٧/ ١٩٣٨م قد صدرت ممن لا يملك حق إصدارها، وأن المجلس الملّي العام قد اغتصب سلطة الملك الذي ناط الدستور بها وحدها ترتيب المصالح العامة، ومن ثَمّ تكون تلك اللائحة قد صدرت باطلة بل منعدمة. وأن رئيس الجمهورية هو وحده المختص الآن بإصدار القرارات الخاصة بتنظيم المصالح العامة، وأن التعديل الأخير الذي صدر عن المجلس الملّي كان يتعين صدوره من مجلس الشعب الذي يملك وحده سلطة التشريع(٦٣).

---

(٦٢) كمال زاخر موسى، مقال بعنوان: هل المجلس الملّي جهة تشريعية؟ المصري اليوم، ٢٥/ ٦/ ٢٠٠٨م.

(٦٣) المستشار لبيب حليم (نائب رئيس مجلس الدولة) مذكرة بعنوان «لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس بين البطلان والانعدام»، جريدة المصري اليوم، ٢٧/ ٦/ ٢٠٠٨م.

المبحث الثالث

تعديل نص المادة الثانية من دستور ١٩٧١م وقضية تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية

٩٠ ـ كان الإصلاح التشريعي الثاني الذي تناولناه في المبحث السابق مرتبطًا، في بعض أوجهه، بدستور ١٩٢٣م، واستعادة مصر سيادتها القضائية وفق معاهدة مونترو. وكانت هذه الأمور جميعًا علامة على نضج الفقه والقضاء المصريين الذي بلغ مداه في الفترة الليبرالية بين ثورتي ١٩١٩ و١٩٥٢م. وقد تعاملت نخبة رجال القانون المصريين آنذاك مع الدين كمصدر للقانون على نحو بالغ المهنية والنضج، عبَّر عنه السنهوري وجيله على النحو الذي سبقت الإشارة إليه.

لقد كانت تلك النهضة القانونية جزءًا من نهضة المجتمع المصري الذي كان ينمو ويتفتح ويعيد صياغة مؤسساته وقوانينه على نحو يشهد بالوعي والخبرة والمهنية، ويشتد عود قواه السّياسيّة، وتنتشر الثقافة في صفوف جماهيره، ويتألق على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ المصري، ويتطلع إلى مستقبل يليق بتاريخه وإمكاناته. وفي نفس الوقت كان البعد الاقتصادي في عملية النمو هذه يعاني قصورًا ولّد مشكلات اجتماعية حادة تتعلق بسوء توزيع الثروة، وإهمال احتياجات القطاع الأوسع من الجماهير. وكان النظام الملكي أعجز من أن يستوعب هذه التطورات في ظل تلاعب الملك والإنجليز وأحزاب الأقليات بقواعد الحياة السّياسيّة والدستور، الأمر الذي أدى إلى أزمة حكم مستعصية. ومن ثَمَّ تقدمت المؤسسة العسكرية في ٢٣ يوليو ١٩٥٢م؛ لتأخذ زمام المبادرة لإصلاح الوضع. فألغت الملكية، وطلبت من الأحزاب تصحيح أوضاعها، وشرعت في

وضع دستور جديد لجمهورية ديموقراطية[1].

وأمام اكتشاف ضعف النظام الحزبي القائم، والترحيب الجماهيري الواسع بالحركة «المباركة»، وإغواء بعض ساسة وقانونيي العهد القديم، قرر الضباط الأحرار الاستمرار في الحكم. وشيئًا فشيئًا تبلورت ملامح النظام الناصري انطلاقًا من أهداف الثورة الستة، التي تذكر بمبادئ الجمهورية التركية الستة التي سلفت الإشارة إليها.

لقد مثّلت الناصرية مخرجًا من أزمة سياسية نظامية تميزت بتوازن بين نظام قديم عاجز عن الاستمرار وقوى مناهضة غير قادرة على إزاحته والحلول محله، فقام الجيش ـ المؤسسة الوحيدة التي ظلت على شيء من التماسك في ذلك الحين ـ بانقلاب استولى فيه على السلطة؛ ليفرض وصايته على المجتمع بأسره ـ بما فيه الطبقة السائدة ـ لفترة مؤقتة تسمح بإعادة ترتيب الأوضاع لتحقيق الاستقرار لصالح استمرار النظام بكليته، ومن ثَمّ يخلي الساحة لطرائق الحكم المعتادة وللممثلين الطبيعيين للطبقة السائدة. على أن الظرف التاريخي الذي ظهرت فيه الناصرية والتوازنات الدولية والدعم الشعبي أدت إلى تطور هذا الاستيلاء المؤقت على السلطة إلى حكم استمر لفترة طويلة نسبيًا، واستجاب لتداعيات وضعه الخاص في ظل غياب برنامج سياسي مسبق، واعتمد على تقوية جهاز الدولة، وتعزيز سلطته على المجتمع إلى أقصى حد، وما استتبعه ذلك من مصادرة الحريات السّياسيّة تمامًا. فأحدث تغيرات عميقة في الواقع الاقتصادي الاجتماعي. ومثّل ذروة طموح البرجوازية المصرية في الاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية المستقلة. وقد لعبت الشخصية الكاريزمية لعبد الناصر، والمِنَح السخية للطبقة العاملة والفلاحين، في مقابل مصادرة العمل السياسي المستقل عن جهاز الدولة والحريات النقابية والسّياسيّة، دورًا مهمًّا في بلورة السمات الخاصة للعهد الناصري.

لقد أدت النزعة القوميّة الناصريّة المتميزة بخطابها الشعبوي إلى توحيد الشعب خلف القائد، كما أدت، باجتماعها مع تنامي النزوع السلطوي

---

(1) صلاح عيسى: دستور في صندوق القمامة، قصة مشروع دستور ١٩٥٤م، مركز القاهرة، ودراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠١م، تقديم: د. عوض المر.

ومصادرة الحياة السِّياسيَّة إلى انطفاء الليبرالية، فأصبح المجتمع موحدًا في الفكر والإرادة، رافضًا للتنوع والاختلاف، باختصار شموليًا. وأدت سياسة التأميم والتمصير إلى هجرة الجاليات الأجنبية التي كانت تضفي على مدن العصر الملكي المزدهرة تنوعًا حضاريًا وثقافيًا واسعًا، وأحلت محلها جموع من سكان الريف الوافدين إلى عالم المدن بحثًا عن مستوى معيشي أرقى من خلال التوظف في القطاع العام وجهاز الدولة الذي وسعته برامج التنمية الناصرية، والحاملون - رغم تلقيهم التعليم - لثقافة ريفية يغلب عليها الطابع الديني. ومع الانفجار السكاني الذي أتاحه الشعور بالأمان، وانفتاح آفاق المستقبل خلال الفترة الناصرية بدأت المدن - في الفترة التالية لحرب ١٩٧٣م - تحاط بحزام من الفقر، فتم ترييف المدن على صعيد المظاهر الحضارية وعلى صعيد الأفكار، وحلت المفاهيم وطرائق التفكير الدِّينيَّة محل كل من الليبرالية الملكية والقومية الناصرية. ومع تباطؤ برامج التنمية الذي بدأ قبل ١٩٦٧م، والتخلي عنها لصالح اقتصاد السوق فيما بعد ١٩٧٣م أخذت الفجوة بين الموارد والاحتياجات تزداد، والأزمة الاقتصادية تشتعل.

لقد انهار حلم الجماهير في الناصرية، وبدأت عملية مراجعة اجتماعية وثقافية واسعة لمسيرة التحديث التي بدأت قبل ما يزيد على قرن ونصف من الزمان. وعمد النظام الساداتي إلى استغلال تصاعد الشعور الديني بحثًا عن قاعدة شعبية في مواجهة أزماته وبقايا النظام الناصري. لقد كانت عوامل التحول تتجمع، وانطلقت بعد حرب ١٩٧٣م. وزاد عليها الانفتاح على الدول النفطية التقليدية في نظم حكمها وأفكارها، فكانت هجرة المصريين إلى الخليج رافدًا زاد من ازدهار الوعي الديني. وكما انفتحت الدولة تجاه الخارج تراخت قبضتها على المجتمع في الداخل، وأخذت تنسحب من الحياة العامة مركزة اهتمامها على الحفاظ على البقاء وترك الناس وشأنهم في تدبير معيشتهم، وفي الانفلات من القانون، وفي تنظيم أمور مجتمعهم، فلجأ الناس إلى دينهم وشريعته، وانتشر التيار الإسلامي، وازدهر على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.

لقد كان الانبعاث الواسع والحاد للتيار الإسلامي، الذي سبقه مد يساري يشابهه في الاتساع والجدّة، دلالة على تفكك الأساس المعنوي للدولة وضعفها الفعلي بعد انكسار الناصرية والحاجة إلى تأسيس جديد. ولم

يكن ذلك ناجمًا فقط عن ضعف الدولة في فترة السادات، بل كان كذلك ناجمًا عن قوة الدولة الناصرية الزائدة عن حد الاعتدال، بحيث بدت الدولة الساداتية الناقصة عن حد الاعتدال كأنها انهيار تام أو انحلال يستدعي إعادة البناء على أسس مغايرة.

وتنوعت أشكال الوعي الديني بين أشكال سياسية واعية، وأشكال جهادية عنيفة، وأشكال شعبية مهوّمة لا تعبر إلا عن السخط والتذمر والحنين لفردوس مفقود كامن في العصر الذهبي للإسلام الذي تم تجريده ورفعه فوق الواقع؛ ليمثل نوعًا من الأسطورة. وأدى ذلك كله إلى وضع مسيرة التحديث التي بدأت قبل ما يقارب قرنين موضع التساؤل، وأصبح مفهوم الدولة القومية الحديثة مطروحًا لمراجعة فكرية واسعة، وتصاعد المد الإسلامي في مصر والمنطقة العربية، وتصاعدت معه الدعوة إلى العودة للشريعة الإسلامية باعتبارها النظام القانوني المتجذّر في مجتمعنا[1].

في هذا الإطار، وفي سياق مساعي النظام الساداتي لاستقطاب تأييد الجماهير، تضمن دستور ١٩٧١م في المادة الثانية إضافة إلى النص التقليدي على الإسلام كدين للدولة، أن تكون الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع. وقد استدعى ذلك إعادة طرح عملية الانتقال من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الحديثة على بساط البحث مجددًا. وأسهم رجال القانون بدورهم في ذلك. وتوجت تلك المجهودات بتعديل المادة الثانية من الدستور بجعل الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع، ضمن تعديل أجري على الدستور بموجب استفتاء تم في ٢٢ مايو ١٩٨٠م تضمن عدة أمور أخرى أبرزها: إجازة إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدد أخرى بدلًا من مدة واحدة أخرى. وكان هذا التعديل بدوره منطلقًا لمزيد من الأبحاث، كما كان محلًا

---

(١) في تفسير نشأة وصعود التيار الإسلامي الراهن في مصر، انظر على سبيل المثال: د. عبد الله شلبي: الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٣م ود. هالة مصطفى: الدولة والحركات الإسلامية المعارضة في عهدي السادات ومبارك، كتاب المحروسة، القاهرة، ١٩٩٦م، والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م، ورفعت محمد سيد أحمد: العلاقة بين الدين والدولة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠م، رسالة ماجستير قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، عام ١٩٩٤م. وكذلك نبيل عبد الفتاح: «المصحف والسيف» صراع الدين والدولة في مصر، مدبولي، ١٩٨٤م.

للاجتهاد القضائي، خصوصًا من المحكمة الدستورية العليا. وفي ذلك الإطار قُدّم عدد وافر من الرسائل العلمية في كليات الحقوق في أقسام القانون العام، وتاريخ القانون، فضلًا عن قسم الشريعة بطبيعة الحال، بالإضافة إلى سيل جارف من المقالات والأبحاث والندوات والمؤتمرات. وفي حين كانت بعض تلك الدراسات والأبحاث ترقى إلى مستوى البحث العلمي المميز، جاء الكثير منها أقرب إلى مستوى الوعي الشعبي والدعاوة الأيديولوجية المباشرة.

٩١ ـ ويمكن القول أن الاتجاه إلى أن تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع اتجاه قديم في الجسم القضائي والتشريعي المصري، وكان له مؤيدوه على الدوام. وهذا مفهوم على ضوء أن الاتجاهات المنادية بكمال الشريعة وأحقيتها في أن تكون القانون العام في البلاد لم تختف من الوجود بعد الأخذ بالتقنينات الحديثة. ونشير في هذا الصدد إلى الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري بجلسة ٢٦/ ٥/ ١٩٥٢م في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة (٤) قضائية والمقامة من أحد المواطنين ضد مصلحة السكك الحديدية بطلب علاوة اجتماعية، والذي ورد في مدوناته، ردًا على دفاع المدعي بأن ليس من مصلحة العدالة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على زواج المرتد، إلى القول: «مما يزيد هذا الأمر جلاءً، ووضوحًا ما نص عليه الدستور في المادة (١٤٩) من أن الإسلام دين الدولة الرسمي فعبارة مطلقة كهذه تقطع بأن أحكام الإسلام لها السيادة التامة في هذه البلاد ترفع كل ما يعترضها وتزيله، وكل تشريع يصدر مناقضًا لها يكون غير دستوري. ويؤيد هذا الرأي التاريخ التشريعي لهذه المادة... وهذا النص من الإطلاق والشمول والعموم بحيث لا يسمح بأي مدخل لريبة المستريب أو لظن من الظانين. ولا مقنع فيما ساقه المدعي تعليقًا على هذه المادة من أنه لا يقصد منها التدخل في ديانات ومعتقدات الأفراد الشخصية بعد ما سلف إيراده. ولا ما يقوله المدعي من أن ما قصد إليه واضع الدستور وعناه هو الرسميات التي تتعلق بالدولة كشخص معنوي؛ إذ إن ذلك أقرب إلى الهزل منه إلى الجد الذي يُعنى به في مقام الرّدّ»[٣].

---

(٣) حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم (١٩٥) لسنة (٤) قضائية، بجلسة ٢٦/ ٥/ ١٩٥٢م.

وعند وضع دستور ١٩٧١م، طرح على لجنة الدستور اقتراح بأن يضاف إلى نص المادة الثانية أن: «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع» وقد اتجهت اللجنة إلى اعتماد النص الذي ورد في الدستور على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع» استنادًا على ما ورد في المذكرة التفسيرية من أن «وضع النص بهذه الصيغة توجيه للمشرع وجهة إسلامية دون منعه من استحداث أحكام من مصادر أخرى، في أمور لم يضع الفقه الإسلامي حكمًا لها، أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام في شأنها تمشيًا مع ضرورات التطور الطبيعي على مر الزمن. بل إن في النص ما يسمح مثلًا بالأخذ بالقوانين الجزائية الحديثة مع وجود الحدود في الشريعة الإسلامية، وكل ذلك ما كان ليستقيم لو قيل: «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع»؛ إذ يقتضي هذا النص عدم جواز الأخذ عن مصادر أخر في أي أمر واجهته الشريعة بحكم مما يوقع المشرع في حرج بالغ إذا ما حمله الضرورات العملية على التمهل في التزام رأي الفقه»[٤].

ولم يمض وقت طويل ـ عملت فيه الظروف التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة عملها ـ حتى عُدِّلت المادة (٢) من الدستور بموجب استفتاء أجري في ٢٢ مايو ١٩٨٠م بإضافة «ال» التعريف إلى كلمتيّ «مصدر» و«رئيسي» الواردتين في النص كما ذهب أصحاب الاتجاه الذي لم يلق قبولًا عند وضع النص الأصلي. وجاء في تقرير اللجنة الخاصة المشكلة للنظر في تعديل بعض أحكام الدستور ما يُفصح عن أن اللجنة قصدت من هذه الصياغة «إلزام المشرع بالالتجاء إلى أحكام الشريعة الإسلامية؛ للبحث عن بغيته فيها فإن لم يجد في الشريعة الإسلامية حكمًا صريحًا، فإن وسائل استنباط الأحكام من المصادر الاجتهادية في الشريعة الإسلامية تمكن المشرع من التوصل إلى الأحكام اللازمة، والتي لا تخالف الأصول والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية».

«والنص على أن الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع يزيل أية شبهة فيما يذهب إليه البعض من حصر استنباط الأحكام الشرعية فيما ورد في كتب

(٤) نقلًا عن د. عبد الحميد متولي: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠م، ص١٥ ـ ١٦.

الفقهاء السابقين وعدم التصدي للعلاقات الاجتماعية والحوادث والنوازل التي قد تجد في المجتمع دون أن يَرِدَ ذكرها في هذه الكتب... ويسمح باستنباط أحكام يواجه بها المجتمع ما يَجِدُّ فيه من تطورات».

وأردفت اللجنة ذلك بالقول: «ومن ناحية ثانية يكفل النص سالف الذكر حرية العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب؛ إعمالًا لمبدأ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ كما يكفل المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات العامة؛ إعمالًا لمبدأ: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»».

واستدركت اللجنة بأنه لا يفوتها أن تبرز نص المادة (٤٠) من الدستور التي تنص على أن: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة» ونص المادة (٤٦) على أن: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية»، ونوهت بأن من المُسَلَّم به تفسير أي نص في الدستور بما يتفق مع باقي نصوصه، وهذا ما يخضع له تفسير النص المعدل للمادة (٢) من الدستور»، وكأنما لتزيل الشك حول أثر ذلك التعديل على حقوق المواطنة أو على طبيعة الدولة.

وخلصت اللجنة من تقريرها إلى عدم وجود شبهة في أن حق تولي الوظائف والمناصب العامة وحرية العقيدة وممارسة الشعائر الدِّينيَّة يعد من الحقوق العامة للمصريين التي يتمتعون بها في ظل الدستور دون أي تمييز أو تفرقة بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة. وأن أي انحراف بتفسير أي نص في الدستور بما يخل بتلك الحقوق والحريات يمثل مخالفة دستورية صريحة، ويتعارض مع واجب الحفاظ على الوحدة الوطنية المنصوصة عليها في المادة (٦٠) من الدستور(*).

وانتقد هذا التعديل لاحقًا، على أساس أن النص في صورته الأولى كان وافيًا بالغرض من التعديل، ذلك أن اعتبار الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسيًا يجعل ما عداها ثانويًا بالضرورة، حيث الأصل هو تكافؤ المصادر

(*) مجلس الشعب المصري، موسوعة المبادئ الدستورية، الجزء الأول، أكتوبر ٢٠٠٠م، ص١٢٨ - ١٣٠.

الموضوعية أو المادية للتشريع، فإذا وصف الدستور واحدًا فقط بأنه مصدر رئيس فقد دل بذلك على اعتباره المصدر الوحيد، والقول بغير ذلك يعني أن التخصيص عديم الجدوى[٦]، وأن الدستور طالما لم ينص على مصدر آخر سواها، فإن الشريعة تكون وحدها المصدر الرئيس ذا المرتبة الأعلى، بينما تعد المصادر الأخرى ـ التي ينص عليها في القوانين العادية كالقانون المدني ـ مصادر ذات مرتبة أدنى لا يجوز لها أن تتعارض مع مبادئ الشريعة، على اعتبار أن الدستور ـ بما يرد فيه من أحكام ـ يعد ذا مرتبة أعلى من مرتبة القوانين العادية، وأن النصين (الأصلي والمعدل) لا يختلفان مغزى ومعنًى، وإن اختلفا اختلافًا يسيرًا لفظًا ومبنى[٧].

وإن كنا نتفق مع أصحاب هذا الاتجاه في أن التعديل كانت مراميه سياسية أكثر منها قانونية، فإننا نخالفهم في أنه كان عديم الأثر أو قليله من الناحية الواقعية. ذلك أن النص على أن مبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع، كما تشير إليه دلالته اللغوية، وكما أفصحت عنه المذكرة التفسيرية للنص الأصلي لا يحول بين المشرع وبين أن يستحدث أحكامًا من مصادر أخرى في أمور لم يضع الفقه حكمًا لها أو أن «يستحسن تطوير الأحكام في شأنها تمشيًا مع ضرورات التطور الطبيعي على مر الزمن». وقد ضربت المذكرة لذلك مثلًا بالقوانين الجزائية بقولها: «بل إن في النص ما يسمح مثلًا بالأخذ بالقوانين الجزائية الحديثة مع وجود الحدود في الشريعة الإسلامية»، ومعلوم أن مسألة الحدود هي إحدى النقطتين الرئيستين للتعارض بين أحكام الشريعة وأحكام القانون الوضعي، والثانية هي مسألة الفوائد.

ورأت المذكرة أن في الأخذ بالصيغة التي تم اعتمادها فيما بعد عند تعديل الدستور عام ١٩٨٠م ما «قد يوقع المشرع في حرج بالغ إذا ما حملته الضرورات العملية على التمهل في التزام رأي الفقه».

لقد كان ما يزال لدى واضعي دستور ١٩٧١م بعض التحفظ الناجم عن إدراك الصعوبات العملية التي قد تنجم عن الأخذ بالصيغة التي

---

(٦) د. فتحي فكري: القانون الدستوري، الكتاب الأول «المبادئ الدستورية العامة» القاهرة، ٢٠٠٢م، د. ن. ص٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٧) د. عبد الحميد متولي، المرجع السابق، ص١٦.

اعتمدت لاحقًا. وقد أدت تطورات الأحداث والرغبة في إطلاق المدى الزمني لتولي رئيس الجمهورية (وهو - في نظرنا - الهدف الرئيسي للتعديل) من خلال تملق النزوع الديني للجماهير، وتزايد ثقل التيار الديني إلى التخلي عن تلك التحفظات، واعتماد الصيغة المعدلة، مع التأكيد في تقرير اللجنة الخاصة التي تولت إعداد التعديل، على أن المقصود هو إلزام المشرع بالالتجاء إلى الشريعة، وعدم الالتجاء لغيرها، فإن لم يجد فعليه بوسائل استنباط الأحكام من مصادرها وفقًا للشريعة، وبما لا يخالف أصولها ومبادئها العامة.

إن الفرق بين الصيغتين والقطعية في الصيغة المعدلة واضحة تمامًا، والتأثير وضحت دلالته في النص، وأفصحت عنه الاجتهادات التشريعية القضائية من أجل التعامل مع هذا التعديل لاحقًا.

ودلالة النص، سواء الأصلي أو المعدل، تتضح من أمرين، أولهما: وضعه في صلب الدستور بصيغة مخففة أولًا، ثم قطعية لاحقًا من جهة، ومن جهة أخرى في الفروق بينه وبين الصيغ المستخدمة في القانون المصري قبل ذلك. وكان النص في القانون المدني المصري (م١/ ٢) على أنه: «إذا لم يوجد نص تشريعي حَكَمَ القاضي بمقتضى العُرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي ومبادئ العدالة».

فأصبح النص يشير أولًا إلى الشريعة الإسلامية، وليس مبادئ الشريعة الإسلامية»، وهي - بحسب الأعمال التحضيرية - كلياتها التي ليست محل خلاف بين الفقهاء. وكان في الصيغة الأولى ما يعفي المشرع من بعض «الحرج» الذي أشارت اليه المذكرة التفسيرية. وكان استخدام مصطلح الشريعة الإسلامية في نص المادة الأولى من القانون المدني موضع نقد؛ لأن البادي من الأعمال التحضيرية، وكتابات السنهوري أن المُشرِّع عنى القواعد الكلية المشتركة بين مذاهب الفقه الإسلامي. والفقه الإسلامي نتاج بشري قد يُختلف معه، ويُسمح بمخالفته عند وجود المقتضى. أما الشريعة فهي إلهية المصدر - مقدسة - لا يجوز تغييرها أو الخروج عنها. وقد انتقل هذا الخلط إلى النص الدستوري حيث البادي أن المشرع الدستوري خلط بين الدين

والشريعة والفقه[٨]. وضيّق على نفسه وعلى الدولة والمشرّع العادي بلا مقتضى تملقًا للمشاعر الدّينيّة للجماهير وتلاعبًا بها، وتغافلًا عن الصعوبات العملية لتنفيذ مقتضى ذلك التعديل وتداعياته المستقبلية.

٩٢ ـ ولم يمض وقت طويل على هذه التعديلات إلا وكانت الأزمة السّياسيّة تأخذ بخناق نظام السادات، وتصاعدت المعارضة له حتى عمّت الشعب المصري، ووقعت أحداث فتنة طائفية وظهرت أنياب الجماعات الإسلامية، وصَعّد السادات المواجهة إلى حدودها القصوى فاعتقل القيادات السّياسيّة للأمة من كل الاتجاهات في سبتمبر ١٩٨١م، وظهر أن النظام مقبل على صدام واسع مع الجماعات الإسلامية، وهو ما لم يتأخر كثيرًا، ففي ٦ أكتوبر ١٩٨١م اغتيل السادات، وشرعت الجماعة الإسلامية بتنظيم الجهاد في محاولة مسلحة للاستيلاء على السلطة، فاتحين بذلك عِقدًا من الصدام الدموي بين النظام والتيارات الجهادية.

قبل الاغتيال ـ ولكن بعد فوات الأوان ـ انتبه مجلس الشعب الداعي إلى تطبيق الشريعة كمصدر وحيد للقانون إلى ما يجري على الأرض، حيث لم يعد الوقت وقت المزايدات ودغدغة المشاعر، فانعقدت اللجنة الخاصة التي شكّلها المجلس للرد على خطاب الرئيس السادات مساء السبت ٥ سبتمبر ١٩٨١م، وجاء في تقريرها: بعد أن استعرضت نهج الإسلام عبر تاريخه في التعامل مع أهل الكتاب بالتسامح والتعايش والتآخي، إشارة إلى تعديل نص الدستور المتعلق بتطبيق أحكام الشريعة، وأن المجلس لا يزال عاكفًا على إعادة النظر في القوانين القائمة؛ لتعديلها بما يتناسب مع التعديل المنوه عنه، ثم قالت اللجنة: «ولا يفوتنا أن ننوّه إلى أن الانتقال من النظام القانوني القائم حاليًا في مصر، والذي يرجع إلى أكثر من مائة سنة إلى النظام القانوني الإسلامي المتكامل يقتضي الأناة والتدقيق العلمي، بل وتحفّ به الكثير من العقبات الفنيّة والصعوبات التشريعيّة، ومن هنا فإن تقنين المتغيرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي لم تكن مألوفة أو معروفة، وكذلك ما جَدّ في عالمنا المعاصر، وما يقتضيه الوجود في المجتمع الدولي من

---

(٨) المستشار سعيد العشماوي: الشريعة الإسلامية والقانون المصري، مدبولي الصغير، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٢٣ ـ ٢٤.

صلات وعلاقات ومعاملات، كل ذلك يستأهل الروية ويتطلب جهودًا. وأنه لجدير بالذكر أن نضرب مثلًا بأن القانون المدني القائم وحده والمطبق منذ سنة ١٩٤٩م قد اقتضى إعداده وقتًا طويلًا، ومن ثَمّ فإن تغيير النظام القانوني جميعه ينبغي أن يتاح لواضعيه والقائمين عليه الفترة الزمنية المناسبة حتى تجمع هذه القوانين متكاملة في إطار القرآن والسُّنَّة، وأحكام المجتهدين من الأئمة والعلماء، فضلًا عن إتاحة الفرصة لضرورة إعداد وتدريب من سيقومون بالتطبيق»[٩].

كان مجلس الشعب قد شكّل، في ١٧ ديسمبر ١٩٧٨م، لجنة خاصة لدراسة الاقتراحات الخاصة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وتقنينها، تولى رئيس مجلس الشعب حينها المرحوم الدكتور صوفي أبو طالب رئاستها وشكّلت سبع لجان فرعية تعمل تحت إشراف تلك اللجنة وهي: لجان التقاضي والقوانين الاجتماعية، والمعاملات الاقتصادية، والقانون المدني، والعقوبات، والتجارة، والتجارة البحرية. وأنجزت تلك اللجان خلال الفترة من ١٩٧٨م وحتى ١٩٨٢م خمسة مشروعات قوانين هي: مشروع قانون المعاملات المدنية (ويقع في ١١٣٦ مادة)، ومشروع قانون الإثبات (ويقع في١٨١ مادة)، ومشروع قانون التقاضي (في ٥١٣ مادة)، ومشروع قانون العقوبات (القسم العام والحدود والتعزيرات ويقع في ٦٣٠ مادة)، ومشروع قانون التجارة البحرية (في ٣٣٤ مادة)، ومشروع قانون التجارة (٧٧٦ مادة)[١٠].

وقد استبقى مشروع قانون المعاملات المدنية حوالي (٩٨٥) مادة من القانون الحالي، واقتصر ما أُدخل عليها من تعديل على استبدال بعض المصطلحات بغيرها مثل استعمال «عدم سماع الدعوى» محل «التقادم»، ومصطلح «موقوف النفاذ» محل «قابل للإبطال»، ونظّم ـ إضافة لذلك ـ شركة المضاربة باعتبارها بديلًا للقرض بفائدة، وبعض أنواع البيوع المعروفة في الفقه الإسلامي كبيع السلم وبعض الشركات كشركة الوجوه. واستبقى مشروع

(٩) مجلس الشعب، موسوعة المبادئ الدستورية، مصدر سابق، ص١٣٢.

(١٠) د. محمد محمد أبو سليمه: التطور التاريخي للنظام القانوني في مصر الإسلامية ومسألة العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٠م، ص٣٢٠ ـ ٣٢١.

قانون الإثبات حوالي (١٥٦) مادة من أصل (١٨١) مادة هي عدد مواد القانون الحالي، واستبقى مشروع قانون المرافعات ما لا يتعارض مع أصل من أصول الشريعة في القانون الحالي[١١].

ورغم قول البعض ـ في معرض التدليل على إمكانية صياغة قوانين حديثة متوافقة مع الشريعة ـ أن مشروعَيْن من تلك المشروعات صدرا هما قانون التجارة البحرية (٢٢ أبريل ١٩٩٠م)، وقانون التجارة (١٧ مايو ١٩٩٩م)[١٢]، فلا نستطيع الجزم بمدى ما احتفظ به القانونان المذكوران من مشروعي القانونَيْن السابق إعدادهما بمعرفة اللجنة المشكّلة عام ١٩٧٨م. ولكن الثابت من مطالعة القانونَيْن المذكورَيْن أنهما بنيانًا، ولغةً، وأحكامًا لا يوحيان بأنهما «إسلاميَيْن»، فلا نستطيع تمييزهما عن غيرهما من التشريعات «الوضعية» الموصومة، ولعل ذلك راجع إلى أنهما بطبيعتهما لا يتعارضان مع أحكام الشريعة التي بلورتها المدارس الفقهية إبان عصر الازدهار لتنظيم أحكام التجارة والتجارة البحرية والتي كانت قد بلغت في ذلك الحين درجة عالية من التقدم لا تفترق، من حيث الأساس، عن الأوضاع السائدة الآن.

في أعقاب تلك الفترة العصيبة قدمت لجنة الشؤون الدِّينيَّة والاجتماعية والأوقاف بمجلس الشعب إلى المجلس تقريرًا في ٢٢ ـ ٤ ـ ١٩٨٥م تناولت فيه موضوع تنقية القوانين مما يخالف أحكام الشريعة، أهابت فيه بالكافة أن يعالجوا هذه القضية بالحكمة والهدوء والتروي بعيدًا عن الإثارة والمزايدة وصولًا إلى الهدف الأسمى الذي لا يختلف أحد عليه، وهو تنقية القوانين مما يخالف الشريعة الإسلامية، على أن يكون ذلك بأسلوب علمي ومتدرج. «فالشريعة الإسلامية ليست هي الحدود فحسب أو الانغلاق والانفصال عن المجتمع، كما أن الإسلام ليس قطعًا أو رجمًا، وأن الطريق إليه ليس بالعقاب وحده وإنما بالإصلاح الشامل أولًا».

وشرحت اللجنة أسباب هذا الاتجاه الجديد فقالت: «فالدعوة إلى

---

(١١) د. فاطمة محمد عبد العليم: أثر الدين في النظم القانونية، دراسة مقارنة بين الإسلام والمسيحية، دار النهضة العربية، ٢٠٠١م، ص٧٧٣، والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، فرع بني سويف.

(١٢) المرجع السابق، ص٧٢٦.

الأخذ بمبادئ الشريعة الإسلامية لا تعني إلغاء جميع القوانين الوضعية القائمة طالما أنها لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية التي يؤكد جوهرها إشاعة روح التسامح والتعاون بين المسلمين وغيرهم من أبناء هذه الأمة،... وخاصة أن كثيرًا من هذه التشريعات مستمدة أصلًا من الشريعة الإسلامية ويأتي على قمتها القانون المدني الذي يعتبر القانون الأساسي ودعامة النظام القانوني في الدولة؛ إذ إن الكثرة الغالبة من مواده منقولة نصًّا من الشريعة الإسلامية، ومن ثَمَّ فهو بهذا الاعتبار ينزل عند الناس جميعًا منزلة خاصة تتصل اتصالًا مباشرًا بالدين والعقيدة الإسلامية التي تقوم من بين ما تقوم عليه على قاعدة كلية هي «إن الدين المعاملة»، وهو ما أكدته الجمعية العامة لمحكمة النقض المصرية في اجتماعها بتاريخ ٢٧ من يوليو ١٩٨٠م، من أن القانون المدني القائم وُضعت أحكامه بعد طول بحث وتَبَصُّر، وهي ترتد في أصلها الأغلب الأعم إلى أحكام الشريعة الإسلامية إلا في القليل النادر على نحو ما أكدته المذكرة الإيضاحية التي تضمنت تأصيلًا لكثير من هذه القواعد في فقه الشريعة الإسلامية، وصيغت أحكامه في عبارة واضحة مُحْكَمة لها مدلول مفهوم في الأذهان، فلا يكون هناك مجال لاستبداله أو إدخال تعديل على نصوصه أو إعادة صياغتها بقصد استعمال المصطلحات الفقهية؛ لأن الهدف من اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسيًا للتشريع لا يعني العودة إلى التعبيرات والمصطلحات الفقهية التي تزخر بها كتب الفقه وإنما القصد من ذلك تلك الأحكام، وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء تراثه، فإن التصحيح يسير بما يكفي لعلاجه تعديل النصوص القائمة في المواضع التي تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية، وهي جزء يسير. وانتهى رأي محكمة النقض إلى أنه لا حاجه بنا إلى تغيير نصوص القانون المدني القائم وأحكامه، ويكون من الخير الإبقاء عليه ويكفي تعديل النصوص المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية أو إلغاؤها».

وخلصت اللجنة إلى ضرورة الانتقال تدريجيًا بالمجتمع إلى حالة من الكفاية والعدل والقضاء على مظاهر الإثارة والغواية بمختلف ألوانها قبل أن نأخذ الناس بالشدة والعقاب الغليظ[١٣].

---

(١٣) موسوعة المبادئ الدستورية، مصدر سابق، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

وفي ٤ ـ ٥ ـ ١٩٨٥م ألقى وزير الدولة لشئون مجلسي الشعب والشورى في مجلس الشعب بيان الحكومة في هذا الشأن والذي رحبت فيه بتقرير اللجنة، وكان مما ورد فيه:

«إننا جميعًا قد ارتضينا هذا النص (نص المادة الثانية من الدستور)... ولكن الأمر يحتاج مراعاة بعض المسائل التي تعتبر في غاية الأهمية من بينها:

أولًا: أن مصر ينظّم التشريع فيها قوانين مستقرة أساس قواعدها من الشريعة السمحاء؛ نتيجة لتمسك المصريين بدينهم، والقانون المدني وغيره من القوانين شاهد على ذلك.

ثانيًا: أن المدرسة القضائية في مصر مدرسة راسخة استقرت نظمها في ضوء أحكام الدستور والقوانين التي تتفق في جوهرها والشريعة الإسلامية، وشهد لها الجميع في الداخل والخارج بما تتمتع به أساليبها وأحكامها وخبراتها، وليس من اليسير بناء نظام قضائي جديد على هذا المستوى، وإلا تكون أهدرنا صرحًا شامخًا بذلت مصر وأبناؤها الكثير لتشييده الأمر الذي يدعونا؛ لتطوير هذه المدرسة طبقًا لما يتقرر من تعديل أحكامها تطبيقًا لمبادئ الشريعة السمحاء.

ثالثًا: أن الدين الحنيف بمبادئه ومُثُله يدعو لإقامة المجتمع الإسلامي مجتمع الكفاية والعدالة، مجتمع الفضيلة والتسامح إلى غير ذلك من خصائص المجتمع الإسلامي التي تزهو، ونفاخر بها العالم أجمع، ونعمل على تأكيدها.

رابعًا: أن مبادئ الشريعة الإسلامية في المعاملات محل اتفاق كامل في عمومياتها، لكنها محل جدل ونقاش في تفاصيل كثيرة، ومن الواجب في مثل دور مصر الرائد، ودور الأزهر الشريف في العالم الإسلامي أن يدرس الأمر بعناية ودقة.

خامسًا: أن مصر لم تكن منعزلة عن العالم الخارجي ولن تكون، وإنما تتفاعل الأنشطة بها مع ما يدور في عالم اليوم أدناه وأقصاه، ويكفي أن تعاملنا الخارجي السلعي يزيد حجمه الكلي على نصف الناتج القومي الإجمالي لمصر،...

سادسًا: أن المجتمع المصري بكل طوائفه يقبل على أن ينهل تشريعنا من مبادئ الشريعة الإسلامية السمحاء، ومن الواجب لذلك الاستمرار في جهود تهيئة الجميع لرفع مستوى الدعوة لنشر التعاليم السليمة وهو ما تعمل الحكومة جادة على تحقيقه، ليس في مصر وحدها، ولكن على مستوى العالم الإسلامي وتحقيق المبادئ الشرعية المُجمع عليها مثل: «المصالح المرسلة»، و«الضرورات تبيح المحظورات»، و«لا ضرر ولا ضرار»، «وربط الأحكام بعلاتها»، وهذه المبادئ يتباين تطبيقها باختلاف الزمان والمكان والظروف والمجتمعات.

من أجل كل ما سبق، فإن الحكومة ترحب بتوصيات اللجنة في تقريرها المعروض على مجلسكم الموقر، وتؤكد على مراعاة أحكام الدستور وحكم المادة الثانية منه في جميع مشروعات القوانين إن شاء الله»[14].

وقد وافق المجلس بذات الجلسة على تقرير لجنة الشئون الدِّينيَّة والاجتماعية والأوقاف، وما انتهى إليه من توجيهات في مجال التشريع والدعوة الإسلامية، وعلى ما جاء ببيان الحكومة بهذا الصدد.

وبذلك وصلت هذه المحاولة لإصدار قوانين مستمدة من الشريعة إلى غايتها. ونلاحظ، بالإضافة إلى استبدال الهدف، بحلول تنقية القوانين مما يخالف أحكام الشريعة محل إصدار قوانين مستمدة من الشريعة، أن هذه المهمة أضيفت إلى مستقبل غير محدد، مع التشديد على أن قوانيننا القائمة - خصوصًا المدني - متوافقة مع الشريعة إلا النذر اليسير، والانتباه إلى أن مهمة التشريع يجب أن تؤخذ بما تستحقه من الجدية والمهنية. وكان موقف مجلس الشعب والحكومة على هذا الصعيد جزءًا من تعديل شامل لسياسة مؤسسات الدولة، أو إن شئنا الدقة لسياسة النخبة التي تُحرِّك هذه المؤسسات، فيما يخص التعامل مع قضية تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال التشريع، في إطار السعي لاحتواء وتصفية الاتجاه الإسلامي المتصاعد، ومواجهة الفهم الشعبي لتعديل المادة الثانية من الدستور على أنه انقلاب يحدث بين ليلة وضحاها ويكفل تخلصنا من جميع مشاكلنا، وإبقاء الوضع

---

(14) موسوعة المبادئ الدستورية، الجزء الأول، أكتوبر ٢٠٠٠م، ص١٣٥ - ١٣٦.

على ما هو عليه، مع اتباع الأسلوب المميز لنظام الحكم في أعقاب السادات في تجنب الدخول في صراعات حول قضايا جوهرية.

٩٣ ـ ولم يمض وقت طويل حتى أبدت المحكمة الدستورية العليا رأيها في هذا الشأن، فقد كان من شأن التعديل الذي أدخل على نص المادة الثانية من الدستور بجعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع أن يفتح الباب لعدد وافر من الطعون بعدم دستورية عدد من نصوص القوانين المعمول بها عند التعديل وتلك التي صدرت بعده. وقد تصدت المحكمة الدستورية للفصل في تلك الطعون، واختطت لنفسها ـ ومن ورائها عديد من المحاكم خصوصًا في القضاء الإداري ـ منهجًا تصلت فيه للفصل فيما لا يتعارض من نصوص القوانين مع مبادئ الشريعة، وأعادت به الكرة إلى ملعب الساسة والمشرّعين فيما وجدت فيه تعارضًا بين القوانين السابقة على التعديل ونص المادة الثانية بعد تعديله.

فضمن المجموعة الأولى من الطعون قضت المحكمة في الدعوى رقم ٢٣ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسة ٤ مايو ١٩٩١م بأن مبادئ الشريعة الإسلامية تُظاهر التنظيم التشريعي لقيود البناء على الأرض الزراعية اعتبارًا بأن لولي الأمر التدخل بالتنظيم إذا أساء الناس استخدام أموالهم؛ ليوجهها لمصلحة الجماعة، ووفاء احتياجاتها، ودفع الضرر عنها[١٥].

وقضت في الدعوى رقم ٣٧ لسنة ٧ قضائية دستورية بجلسة ٧ مارس ١٩٩٢م بأن النص في المادة (٨) من القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٨٠م على زيادة المعاش بنسبة ١٠٪ لفئة من العاملين ممن انتهت خدمتهم قبل ٣١ ديسمبر ١٩٧٤م بغرض التقريب بين معاشاتهم ومعاشات من انتهت خدمتهم بعد هذا التاريخ اتجاه لإرساء مفهوم العدالة في مجال مبلغ المعاش المستحق بما لا مجافاة فيه لأحكام الشريعة الإسلامية.

وقضت في الدعوى رقم ٣٦ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسة ١٤ مارس ١٩٩٢م بأن زوال حق المستأجر في الاحتفاظ بالعين المؤجرة إذا تملك

(١٥) أحكام المحكمة الدستورية الواردة في هذا الجزء أشار إليها الأستاذ الدكتور يسري العصار في مؤلفه: دور الاعتبارات العملية في القضاء الدستوري، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م، ورجعنا إليها على موقع المحكمة على الشبكة http://www.hccourt.gov.eg/rules

عقارًا من أكثر من ثلاث وحدات طبقًا لنص المادة (٢٢) من القانون ١٣٦ لسنة ١٩٨١م، لا يخالف أحكام الدستور ومن بينها المادة الثانية التي يتعين بموجبها رد النصوص التشريعية إلى مبادئ الشريعة الإسلاميّة؛ لضمان توافقها معها باعتبار أن دفع الضرر مقدم على المنفعة المجلوبة، وأنه في إطار هذا الأصل لا يجوز للمستأجر بعد صيرورته مالكًا لعقار تتعدد وحداته السكنية أن يظل محتفظًا بالعين التي استأجرها متسلطًا عليها رغم زوال حاجته إليها.

وقضت في الدعوى رقم ٢٥ لسنة ١١ قضائية دستورية بجلسة ٢٧ مايو ١٩٩٢م بعدم دستورية الفقرة الثانية من المادة (٥٥) من قانون المحاماة، والتي تجيز للمحامي أو ورثته التنازل عن حق إيجار مكتب المحاماة لمزاولة مهنة حرة أو حرفة غير مقلقة للراحة أو ضارة بالصحة، استثناءً من حكم المادة (٢٠) من قانون ١٣٦ لسنة ٨١ق؛ لأنها تنطوي على مَيْزَة استثنائية غايتها إسقاط حقوق المالك المرتبطة بها بما يخالف نص الحماية التي أضفاها الدستور على الملكية الخاصة في المادتين (٣٢)، (٣٤) منه مشيرة في أسبابها إلى أن الفقرة المذكورة تتضمن تقديمًا للمنفعة المجلوبة على المضرّة المدفوعة بالمخالفة لمبادئ الشريعة الإسلامية.

وقضت في الدعوى رقم ٣٥ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسة ١٤ أغسطس ١٩٩٤م برفض الطعن بعدم دستورية المادة (١١) من القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩م المضافة بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥م، والتي تجيز للزوجة التي تزوج عليها زوجها أن تطلب الطلاق إذا لحقها ضرر مادي أو أدبي يتعذر معه دوام العشرة بين أمثالهما، ولو لم تكن قد اشترطت عليه في العقد ألا يتزوج عليها؛ لمخالفته الشريعة الإسلامية التي أباحت التعدد؛ تأسيسًا على أن الرقابة الدستورية لا تستقيم موطئًا لإبطال نصوص تشريعية يمكن تأويلها - بمختلف طرق الدلالة المعتبرة - على نحو يعصمها من المخالفة الدستورية المدعى بها؛ لأن النص المذكور لا يصادر الحق في التعدد أو يقيده، وأنه لا يتوخى بلوغ غاية مؤثّمة ولا هو ذريعة إلى حرام، بل إن دائرته هي المضار الفعلية التي يلحقها الزوج بزوجته بزواجه عليها، وأن المشرّع بهذا النص يسعى لإقامة الحياة الزوجية على أسس لا تصلح إلا بها... مستبعدًا الأضرار التي تعود إلى المشاعر النفسية التي تعتمل في صدر المرأة تجاه ضرتها.

وقضت في الدعوى رقم ٦ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسة ١٨ مارس ١٩٩٥م بعدم دستورية المادة (٢٩) من القانون ٤٩ لسنة ١٩٧٧م في شأن تأجير وبيع الأماكن، وتنظيم العلاقة بين المالك والمستأجر فيما نصت عليه من حلول أقرباء المستأجر الأصلي مصاهرة حتى الدرجة الثالثة محله في العين التي كان يشغلها بقوة القانون لمخالفته المواد (٢)، (٧)، (٣٢)، (٣٤) من الدستور؛ لأن هذا النص لا يعتبر تنظيمًا لحق الملكية بل ينحل إلى عدوان على الملكية. وأن لولي الأمر أن ينظّم حق الملكية بتحمل أهون الضررين؛ اتقاءً لأعظمهما.

وقضت في الدعوى رقم ٤ لسنة ١٥ قضائية دستوريه بجلسة ٦ يوليو ١٩٩٦م بعدم دستورية الفقرة الثانية من المادة (٢٩) من القانون ٤٩ لسنة ١٩٧٧م والتي تقضي بامتداد الإيجار لشركاء المستأجر الذين يزاولون نفس النشاط في العين المؤجرة؛ لمخالفتها المواد (٢)، (٧)، (٣٢)، (٣٤) من الدستور؛ لأن ذلك يخل بالتوازن في العلائق الإيجارية وضار بالتضامن الاجتماعي، وهي حدود كان يتعين على المشرع مراعاتها، وإلا كان منافيًا المقاصد الشرعية التي ينظّم ولي الأمر الحقوق في نطاقها.

والملاحظ إن المحكمة الدستورية في تلك الطائفة من الأحكام، قد جمعت بين تعارض النص التشريعي المطعون فيه مع المادة الثانية من الدستور، وتعارضه مع نصوص أخرى في الدستور، وأقامت حكمها على التعارض مع تلك النصوص مجتمعة وكأنما تشير إلى أن الشريعة - وهي عدل كلها، وهي توجد حيثما وجدت المصلحة - لا تعارض نصوص الدستور، بل تتساوق معها؛ لأن المصالح والأهداف الكلية التي ترقى لأن توضع في وثيقة الدستور يصعب، بل يندر أن تتعارض وتتناقض.

من ناحية أخرى في المواد التي وجدت فيها المحكمة تعارضًا مع نص المادة الثانية بعد تعديله أرست المحكمة في عديد من أحكامها قاعدة مؤداها أن نص المادة الثانية بعد التعديل يفرض على المشرع التزامين: الأول هو التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية في التشريعات التي يصدرها بعد نفاذ التعديل الدستوري، والثاني هو مراجعة التشريعات التي صدرت قبل التعديل؛ لتنقيتها من أية مخالفة لأحكام الشريعة، معتبرة أن ذلك من قبيل

الالتزام السياسي، ورفضت العديد من الطعون التي قُدّمت إليها بعدم دستورية عدة نصوص تشريعية صادرة قبل نفاذ تعديل المادة الثانية من الدستور عام ١٩٨٠م، وأبرزها تلك المتعلقة بنصوص القانون المدني بصدد الفوائد(١٦).
فقضت المحكمة في الدعوى رقم ٢٠ لسنه (١) دستورية بتاريخ ٤ مايو ١٩٨٥م برفض الطعن بعدم دستورية المادة ٢٢٦ من القانون المدني والتي جرى نصها بأنه «إذا كان محل الالتزام مبلغ من النقود، وكان معلوم المقدار وقت الطلب، وتأخر المدين في الوفاء به، كان ملزمًا بأن يدفع للدائن على سبيل التعويض عن التأخير فوائد قدرها أربعة في المائة في المسائل المدنية وخمسة في المائة في المسائل التجارية. وتسري هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها إن لم يحدد الاتفاق أو العُرف التجاري تاريخًا آخر لسريانها. هذا كله ما لم ينص القانون على غيره».

وقررت المحكمة في أسباب حكمها ما يلي: «وحيث إن ما ذهب إليه المدعي من أن مقتضى تعديل المادة الثانية من الدستور هو جعل مبادئ الشريعة الإسلامية قواعد قانونية موضوعية واجبة الإعمال بذاتها، ومن فورها على ما سبق هذا التعديل من تشريعات بما يوجب نسخ ما يتعارض منها مع تلك المبادئ، فإن هذا القول مردود بما سبق أن عرضت له المحكمة عن حقيقة المقصود من ذلك التعديل، وهو أنه قيْدٌ استحدثه الدستور على سلطة المشرّع في شأن المصادر التي يستقي منها أحكامه التشريعية، وأنه لا يمكن إعماله إلا بالنسبة للتشريعات اللاحقة على فرضه دون التشريعات السابقة، كما ينقض القول ما تضمنته الأعمال التحضيرية لمشروع التعديل على ما سلف إيضاحه من أن المنوط به إعمال القيد المشار إليه هو السلطة المختصة بالتشريع، بالإضافة إلى أن المشرّع الدستوري لو أراد جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المدرجة في الدستور على وجه التحديد أو قصد أن يجري إعمال تلك المبادئ بواسطة المحاكم التي تتولى تطبيق التشريعات دون حاجة لإفراغها في نصوص تشريعية محددة مستوفاة للإجراءات التي بيّنها الدستور، لما أعوزه النص على ذلك صراحة، هذا فضلًا عن أن مؤدى ما يقول به المدعي من الإعمال المباشر لمبادئ الشريعة الإسلامية عن طريق

(١٦) د. يسري العصار، المرجع السابق، وموقع المحكمة الدستورية على الشبكة.

تلك المحاكم لا يقف عند مجرد إهدار ما قد يتعارض مع هذه المبادئ من التشريعات السابقة المنظِّمة لمختلف النواحي المدنية والجنائية والاقتصادية، بل الأمر لا بد وأن يقترن بضرورة تقصي المحاكم للقواعد غير المقننة التي يلزم تطبيقها في المنازعة المطروحة عليها بدلًا من النصوص المنسوخة مع ما قد يؤدي إليه ذلك من تناقض بين هذه القواعد، ويَجُرُّ إلى تهاتر الأحكام، وزعزعة الاستقرار.

وحيث أن إعمال المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها ـ على ما تقدم بيانه، وإن كان مؤداه إلزام المشرّع باتخاذ مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي لما يضعه من تشريعات بعد التاريخ الذي فرض هذا الإلزام بما يترتب عليه من اعتباره مخالفًا للدستور إذا لم يلتزم بذلك القيد، إلا أن قصر هذا الإلزام على تلك التشريعات لا يعني إعفاء المشرّع من تبعة الإبقاء على التشريعات السابقة ـ رغم ما قد يشوبها من تعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وإنما يلقي على عاتقه من الناحية السّياسيّة مسئولية المبادرة إلى تنقية نصوص هذه التشريعات من أية مخالفة للمبادئ سالفة الذكر؛ تحقيقًا للاتساق بينها وبين التشريعات اللاحقة في وجوب اتفاقها مع هذه المبادئ، وعدم الخروج عليها».

وأكدت المحكمة نهجها هذا في حكمها الصادر في الدعوى رقم ٤٧ لسنة (٤) قضائية دستورية بجلسة ٢١ ديسمبر ١٩٨٥م برفض الطعن بعدم دستورية المادة (٢٢٧) من القانون المدني، والتي تنظِّم اتفاق المتعاقدين على سعر آخر للفائدة غير الوارد في المادة (٢٢٦) سواء في حال التأخير في الوفاء أو في أية حالة أخرى بشرط ألا تزيد على سبعة في المائة، وتخفيض الفائدة صريحة كانت أو مستترة للحد المُنوَّه عنه. وبعد أن استعرضت تاريخ النص الدستوري، وفحوى تقرير اللجنة الخاصة بالإعداد لتعديل الدستور، وتقرير لجنة تعديل الدستور الذي أقره المجلس في ٣٠ أبريل ١٩٨٠م، والذي سبقت لنا الإشارة إليه، قالت المحكمة في أسباب حكمها: «لما كان مبنى الطعن مخالفة المادة ٢٢٧ من القانون المدني للمادة الثانية من الدستور؛ تأسيسًا على أن الفوائد التي أجازت تلك المادة الاتفاق عليها تعد من الربا المُحرّم شرعًا طبقًا لمبادئ الشريعة الإسلاميّة التي جعلتها المادة الثانية من الدستور المصدر الرئيسي للتشريع. وإذ كان القيد المقرر بمقتضى

هذه المادة - بعد تعديلها بتاريخ ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠م، والمتضمن إلزام المشرّع بعدم مخالفة مبادئ الشريعة الإسلامية لا يتأتى إعماله بالنسبة للتشريعات السابقة عليه حسبما سلف بيانه، وكانت المادة ٢٢٧ من القانون المدني الصادر سنة ١٩٤٨م لم يلحقها أي تعديل بعد التاريخ المشار إليه، ومن ثَمّ، فإن النعي عليها، وحالتها هذه - بمخالفة حكم المادة الثانية من الدستور وأيًا كان وجه الرأي في تعارضها مع مبادئ الشريعة الإسلامية - يكون في غير محله، الأمر الذي يتعين معه الحكم برفض الدعوى في هذا الشق منها»[١٧].

وأعادت المحكمة التأكيد على هذه المبادئ مرة أخرى في عديد من أحكامها، منها أحكام تعلقت بنصوص القانون المدني التي تنظم الفوائد عدا المادة (٢٢٧)، كحكمها بصدد المادة ٤٥٨ مدني بصدد الفوائد على ثمن المبيع، ومنها أحكام تعلقت بالوصية كحكمها الصادر في الدعوى رقم ٤٦ لسنة (٧) قضائية دستورية بجلسة ٤ أبريل ١٩٨٧م برفض الطعن بعدم دستورية المادة (٧٦) من قانون الوصية رقم (٧) لسنة ١٩٤٦م. (الوصية الواجبة)؛ تأسيسًا على ذات الأسباب، ووجيزها: أن القيد المقرر بمقتضى المادة الثانية من الدستور - بعد تعديلها بتاريخ ٢٢ مايو ١٩٨٠م، المتضمن إلزام المشرّع بعدم مخالفة مبادئ الشريعة الإسلامية - لا يتأتى إعماله بالنسبة للتشريعات السابقة عليه. . «وأن قصر هذا الإلزام على تلك التشريعات لا يعني إعفاء المشرّع من تبعة الإبقاء على التشريعات السابقة، رغم ما قد يشوبها من تعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وإنما يلقي على عاتقه من الناحية السياسيّة مسئولية المبادرة إلى تنقية نصوص هذه التشريعات من أية مخالفة للمبادئ سالفة الذكر. .»، وكررت المحكمة ذات التقريرات في حكمها الصادر في الدعوى رقم ١٢٥ لسنة (٦) قضائية دستورية بجلسة ٦ يونيو ١٩٨٧م في الطعن بعدم دستورية المادة (٣٧) من قانون الوصية، والتي أجازت الوصية لأحد الورثة.

واتبعت المحكمة ذات النهج في الدعاوي التي أقيمت أمامها بعدم دستورية نصوص في قانون العقوبات الصادر في ٣١ يوليو ١٩٣٧م، ومنها القضية رقم ٤٥ لسنة (٣) قضائية دستورية، والتي أحيلت إليها من محكمة

---

(١٧) المصدر السابق.

جنح بني سويف للفصل في دستورية المادة ١/٣١٧ من قانون العقوبات، والتي تنص على عقوبة الحبس في جريمة السرقة بالمخالفة لنص المادة الثانية من الدستور؛ حيث إن السرقة من جرائم الحدود، وقضت المحكمة في ٢/ ٤/ ١٩٨٨م برفض الطعن على ذات الأساس. وحكمها في القضية رقم ١٤١ لسنة (٤) قضائية دستورية المحالة إليها من محكمة جنح ملوي للفصل في دستورية المادة (٧) من القانون ٦٣ لسنة ١٩٧٦م بحظر شرب الخمر، والتي تقضي بتوقيع عقوبة الحبس والغرامة على شارب الخمر[١٨].

والحكم بعدم دستورية نص في قانون سابق على الدستور أمر مختلف عن القول بالأثر الرجعي للحكم بعدم الدستورية. وقد اختلفت التشريعات واجتهادات المحاكم الدستورية بين اتجاه يذهب إلى أن الحكم الصادر بعدم دستورية نص قانوني ذي أثر كاشف، وآخر يذهب إلى أنه ذو أثر مقرر. وتحديد أثر الحكم لا يتوقف على هذا الأمر وحده، وإنما يضاف إليه اعتبارات النظام العام التي تحول دون اتساع نطاق الحكم بعدم الدستورية عند اعتباره كاشفًا (وهو الرأي الراجح)، وهذه الاعتبارات تمس إما الحقوق المكتسبة أو الأمن القانوني[١٩].

وقد حددت الفقرة الثالثة من المادة (٤٩) من قانون المحكمة الدستورية المُعدّلة بالقرار بقانون رقم ١٦٨ لسنة ١٩٩٨م أثر الحكم بعدم الدستورية بقولها: «ويترتب على الحكم بعدم دستورية نص في قانون أو لائحة عدم جواز تطبيقه من اليوم التالي لنشر الحكم ما لم يحدد الحكم لذلك تاريخًا آخر، على أن الحكم بعدم دستورية نص ضريبي لا يكون له في جميع الأحوال إلا أثر مباشر، وذلك دون إخلال بإفادة المدعي من الحكم الصادر بدستورية هذا النص».

وعلى الرغم من أن إصدار المحكمة حكمها بعدم دستورية أي نص من النصوص المطعون عليها؛ لتعارضها مع نص المادة الثانية، والمشار إليها فيما سبق، والتي توحي الأحكام الصادرة بشأنها بوجود التعارض، ما كان

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) د. أحمد فتحي سرور: الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٢٠٥ وما بعدها.

ليخل بالحقوق المكتسبة، والتي ترتبت في ظل تلك النصوص، إلا أن المحكمة آثرت أن تنأى بنفسها عن إجراء مثل هذا التعديل في بنية القانون المصري كأثر مباشر لتعديل المادة الثانية من الدستور، وأن تعيد المسألة إلى الساسة والمشرِّعين الذين عدلوا ذلك النص؛ ليقوموا به، إن كانوا صادقين.

ذلك أن اتجاه المحكمة الدستورية في تفسير المادة الثانية من الدستور عام ١٩٨٠م بأنه خطاب موجه للمشرِّع بمراجعة التشريعات السابقة على التعديل؛ لتنقيحها مما يكون مخالفًا للشريعة، وأن ولايتها تنصرف إلى ما يصدر من تشريعات بعد سريان التعديل، يخالف بوضوح اتجاه المحكمة في حالات أخرى مدت فيها ولايتها إلى تشريعات صدرت قبل وجود المحكمة وقبل صدور الدستور نفسه في بعض الحالات، وفي الاستناد المباشر لمبادئ الشريعة في رقابتها على دستورية اللوائح والقوانين في حالات أخرى. ومن ذلك قضاؤها بعدم دستورية عدد من النصوص التشريعة الصادرة قبل العمل بدستور ١٩٧١م؛ لمخالفتها المادة (٣٤) من هذا الدستور التي تقضي بحماية الملكية الخاصة، وتحظر فرض الحراسة عليها إلا بحكم قضائي، وتفرض تعويض المالك، والمادة (٣٥) التي توجب أن يكون التأميم بقانون ومقابل تعويض، والمادة (٣٦) التي تحظر المصادرة العامة للأموال، وتشترط أن تكون المصادرة الخاصة بحكم قضائي[٢٠].

وقضاؤها أيضًا بعدم دستورية عدد من النصوص التشريعية الصادرة قبل دستور ١٩٧١م؛ لمخالفتها المادة (٦٨) من الدستور التي تحمي الحق في التقاضي، وتحظر النص في القوانين على تحصين أي عمل إداري من رقابة القضاء[٢١].

ومن الواضح أن المحكمة خالفت هذا النهج المتفق مع أحكام الدستور ومبادئه فيما يتعلق ببسط رقابتها على التشريعات السابقة على تعديل المادة الثانية من الدستور. هو أمر يفتقد إلى الأساس القانوني، ولا يجد تبريره سوى الاعتبارات العملية للرقابة على دستورية القوانين. والاعتبارات العملية في مجالات القضاء الدستوري أمر مبرر ومعترف به، فالمحكمة لا تريد

(٢٠) د. يسري العصار، المرجع السابق، ص١٨٣.

(٢١) المرجع السابق، ص١٤٣.

إحداث هزة في النظام الاقتصادي والاجتماعي إذا قضت بعدم دستورية التشريعات السابقة على التعديل الدستوري والمخالفة للشريعة الإسلامية[٢٢]، وترمي الكرة في ملعب المجلس التشريعي والسياسة العامة.

«فالقضاء الدستوري يراعي ـ في حدود واسعة ـ الاعتبارات السّياسيّة والاقتصادية والاجتماعية ذات الصلة بالدعاوي التي يفصل فيها، وذلك نظرًا لطبيعة المهمة المناطة به. فالقضاء الدستوري ليس قضاء تطبيقيًا يقوم بإنزال حكم الدستور بشكل آلي أو مجرد على الواقعات المعروضة عليه، وإنما يتحتم عليه أن يحقق التوفيق والتوازن بين اعتبارين: أولهما هو إرساء دعائم المشروعية الدستورية، وضمان التزام كل من السلطة التشريعية والسلطة اللائحية بأحكام الدستور. وثانيهما: هو المحافظة على استقرار الدولة ذاتها، وحماية المصالح الأساسية للمجتمع من العصف بها فالقاضي الدستوري لا يصدر أحكامه، وقراراته التفسيرية في الفراغ أو بطريقة نظرية بحتة، وإنما يقوم بهذه المهمة في إطار نظام سياسي واقتصادي واجتماعي متكامل له أسس ودعائم يجب على القاضي أن يحميها، وألا يتسبب بأحكامه وقراراته التفسيرية في انهيارها أو تعديلها»[٢٣].

«ويفرض هذا الواقع على القاضي الدستوري أن يزن بدقة الآثار التي من شأنها أن تترتب على أحكامه وقراراته، وإذا قدر أن الحكم أو القرار الذي يتفق ـ من الناحية النظرية أو المجردة ـ مع نصوص الدستور، سوف تنتج عنه أزمة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، فإنه يعيد التفكير في هذا الحكم أو القرار، ويبتكر الحل الذي يُوفّق بين ضرورة احترام المشروعية الدستورية، وضرورة حماية مصالح المجتمع واستقرار أنظمته، حتى ولو كان هذا الحل يخالف ما يقتضي به ظاهر النصوص الدستورية»[٢٤].

ومن الواضح أن المحكمة الدستورية ـ وهي أعلى مراتب السلطة القضائية ـ شأنها شأن السلطة التنفيذية في تقريرها المقدم إلى مجلس الشعب في ٤/ ٥/ ١٩٨٥م الذي سبق إيراد مقتطف مطول منه، والسلطة التشريعية التي

---

(٢٢) المرجع السابق، ص١٩٨.
(٢٣) المرجع السابق، ص٥ ـ ٦.
(٢٤) المرجع السابق، ص٧.

وافقت ممثلة في مجلس الشعب، وبنات الجلسة على ذلك التقرير وتقرير لجنة الشئون الدينيّة والاجتماعية والأوقاف المؤرخ ٢٢/ ٤/ ١٩٨٥م، والذي سبق لنا إيراد مقتطف مطول منه كذلك؛ أي الدولة في سلطاتها الثلاث (أو إن شئنا الدقة، النخبة التي تسيّر تلك المؤسسات الثلاث وتحدد توجهاتها، حيث إن كثيرًا من أفرادها في المستويات الدنيا قد غزاهم الوعي الديني في أشكاله الشعبية، المطالبة بتطبيق الشريعة كشعار عام موحد يتضمن الحل الفوري لجميع المشاكل)، قد توجهت إرادتها في إرجاء موضوع تقنين الشريعة، وتنقية التشريعات مما يخالف أحكام الشريعة إلى أجل غير منظور.

والبيّن في رأي الباحث أن الدولة قد تبينت الصعوبات الحقيقية في تطبيق هذا الشعار، وانتهت إلى مغزاه في تغيير أسس المعادلة التي استقرت عليها العلاقة بين الدولة والدين في مصر منذ ما يزيد على مئتي عام. وانتبهت إلى الحدود التي يمكنها أن تصل إليها في مسايرة الرأي العام والاتجاهات الدِّينيّة المتصاعدة، وغلبت الطبيعة المدنية للدولة الحديثة وهي أنها دولة مدنية، بل وعلمانية، مهما بلغ الاحترام والمكانة التي توليها للدين في دستورها وتشريعها. ومن الواضح كذلك أن هذا التوجه كان له أثره في التشديد في التعديلات الدستورية التي أجريت في ٢٦/ ٣/ ٢٠٠٧م على مفهوم المواطنة، وجعلها الأساس الذي يقوم عليه نظام الدولة.

٩٤ ـ ويتعين أن نشير هنا إلى أن الفقه قد انقسم ـ فيما يتعلق بأثر نص المادة الثانية من الدستور على البنيان التشريعي ـ إلى أربعة اتجاهات:

ذهب أولها: إلى أن النص غير نافذ بذاته، وإنما يتضمن خطابًا موجهًا إلى الشارع؛ لمراجعة التشريعات القائمة، وتنقيتها مما يخالف الشريعة، ومراعاة ذلك في التشريعات الجديدة[٢٥].

والاتجاه الثاني: يرى أن الحكم الوارد بنص المادة الثانية من الدستور هو حكم تخييري، وليس وجوبي، وعلى ذلك يكون للمُشرِّع سلطة تقديرية في استنباط القواعد القانونية من أية مصادر أخرى يراها أكثر ملائمة للظروف غير مقيد في ذلك بأحكام الشريعة الإسلامية التي تعتبر مصدرًا موضوعيًا أو

(٢٥) المرجع السابق، ص١٦٤، ويشار في حاشيته إلى أن الدكتور أحمد كمال أبو المجد، والدكتور صوفي أبو طالب من أنصار هذا الرأي.

ماديًا للتشريع[٢٦]. على أن تقرير اللجنة الخاصة التي أعدت التعديل لا يظاهر هذا الرأي.

وذهب الاتجاه الثالث: إلى أن نص المادة الثانية من الدستور يفرض على المشرّع الالتزام بقواعد الشريعة بحيث تعتبر أحكام الشريعة بمثابة قواعد قانونية واجبة الإعمال بذاتها ونافذة على الفور، وهو الرأي الذي ردت عليه المحكمة الدستورية في أسباب حكمها في الدعوى رقم (٢٠) لسنة (١) دستورية بتاريخ ٤ مايو ١٩٨٥م التي أوردناها آنفًا[٢٧].

وذهب الاتجاه الرابع: إلى أن على المشرّع الالتزام بأحكام الشريعة فيما يصدره من تشريعات وإلا جاز الطعن عليها بعدم الدستورية، مع عدم انسحاب ذلك إلى التشريعات الصادرة قبل إصدار الدستور التي يتعين على المشرّع مراجعتها، وهذا المذهب هو الذي اعتنقته المحكمة الدستورية[٢٨].

وقد ظاهر فريق من أصحاب التوجه الإسلامي من فقهاء القانون ذلك الاتجاه، وأبرزهم الدكتور عبد الحميد متولي؛ إذ يرى أن النصّ على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع لا يغني عن تصنيفها بين مصادر القانون المتعارف عليها علميًّا، حيث مصادر التشريع تنقسم إلى المصادر المادية أو الموضوعية، والمصادر التاريخية، والمصادر الرسمية، والمصادر التفسيرية، ويرى أن المصادر التاريخية تندرج ضمن المصادر المادية أو الموضوعية، وهي المصادر التي يستمد منها المُشرّع مادة القاعدة القانونية ومضمونها؛ أي: هي المادة الأولية المكوّنة لجوهر القاعدة القانونية بعناصرها الاجتماعيّة والسّياسيّة والعقائديّة والتاريخيّة والفكريّة، وأما المصادر الرسميّة فهي الشكل الذي يتبلور أو يصدر فيه الجوهر الموضوعي، ويجعل منه قانونًا له صفة الإلزام، وهي التشريع والعُرف، أما المصادر التفسيرية فهي القضاء والفقه والمصادر التاريخية أيضًا.

---

(٢٦) المرجع السابق، ص١٦٦، ومشار في حاشيته إلى صاحب هذا الرأي وهو الدكتور أحمد زكي الشيتي.

(٢٧) المرجع السابق، ص١٦٨ ـ ١٧٠، ومشار في حاشيته ص١٧٨ إلى أن من أصحاب هذا الرأي الدكتور عبد الناصر توفيق العطار، والدكتور سامي جمال الدين، والدكتور فتحي فكري.

(٢٨) المرجع السابق، ص١٦٧.

ويرى تأسيسًا على ذلك أن الشريعة الإسلامية تمثل نوعين من المصادر، فهي أولًا: مصدر موضوعي أو مادي، وبصفة خاصة تاريخي، وثانيًا: مصدر رسمي بنص الدستور عليها بصفتها هذه. ومن ثَمّ يرى، في مجال إلزام هذه القاعدة الرسمية التفرقة بين نوعين من التشريع، التشريعات التالية على صدور الدستور، والتي يجب ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، والتشريعات القائمة وقت صدور الدستور، ويرى أنه مما لا يصح ادعاؤه أن يقال: إن نص المادة (٢) قصد بها اعتبار التشريعات الموزعة بين فروع القانون المختلفة، والمخالفة لمبادئ الشريعة تعد باطلة أو ملغاة، ولو كان هذا ما تعنيه هذه المادة لنصت عليه صراحة. وأنه مما لا يقبل ادعاؤه أن أمرًا أو تفسيرًا له مثل هذه الخطورة ينطوي على مثل هذه الهزة العنيفة لكيان وبنيان النظام التشريعي للبلاد يكتفي فيه بمثل ذلك النص الذي يحيط بتفسيره ومدلوله - فيما يتعلق بالتشريعات السابقة - شائبة الغموض. كما يرى أن هذا التفسير - من جهة أخرى - يتعارض مع نهج التشريع الإسلامي في الاعتدال والتدرج ومراعاة مبادئ المصلحة والضرورة ورفع الحرج، منتهيًا إلى أنه كان الأولى بالمُشرّع الدستوري أن ينص على فترة انتقال تقوم فيها السلطة التشريعية بمراجعة التشريعات القائمة، والعمل تدريجيًا على إزالة ما يكون بين بعضها وبين مبادئ الشريعة الإسلامية من تعارض[٢٩].

٩٥ - إن ما مرت به الدولة المصرية من إعادة نظر في مسيرة التحديث القانوني، ومن سعي للعودة إلى النظام القانوني المستمد من الشريعة الإسلامية هو أحد المشكلات الناجمة عن تبني نموذج الدولة الحديثة العلماني من حيث الأساس، بما يعنيه من الأخذ بمجموعة متكاملة من المفاهيم أبرزها علمنة القانون، وفصله عن أساسه الديني، مع الاعتراف به كمصدر تاريخي أو مادي أو موضوعي للقاعدة القانونية. والثابت من تجارب الدول الأخرى أن الأخذ بهذا النموذج في الدول ذات البنية التقليدية التي لم تمر بعملية تطور عميقة مشابهة لما تم في البلدان التي نشأ فيها، يؤدي إلى تعددية داخل النظام القانوني وخلق مشكلات مثاقفة «acculturation» عسيرة[٣٠].. وردود الفعل

(٢٩) د. عبد الحميد متولي: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠م، ص١٨ - ٢٣.

(٣٠) جورج قرم: تعدد الأديان، مرجع سابق، ص٢٨.

ـ من المشتغلين بالعمل القانوني ومن غيرهم ـ في هذا الصدد هي بدورها معتادة ومتوقعة في المجتمعات التقليدية المتحررة من الاستعمار، والتي قامت نظمها القانونية لزمن طويل على أساس المبادئ الدِّينيَّة، والتي لم تمثل المبدأ العلماني لنموذج الدولة ـ الأمة القانوني. حيث يمثل هذا النموذج في نظر شعوب تلك الأمم أمرًا موروثًا عن الدولة المستعمرة السابقة، تصطدم على صعيد الوعي الشعبي بردود فعل قومية ودينية رافضة، ترى فيها ابتكارًا شيطانيًا من مبتكرات المسيحية الغربية؛ لضرب الأديان المنافسة لها أو سلاحًا تستخدمه أمم مسيحية إمبريالية؛ لزعزعة أركان المجتمعات التقليدية وتقويض أسسها، ومن ثَمَّ بسط نفوذها على بلدانها، وعادة ما تدعو هذه الأوساط إلى الرجوع إلى سلفية قومية أو دينية تحيي أمجاد الماضي، وتنتشل المجتمع من وهدة الانحطاط والفقر والسيطرة الأجنبية، وإن كان تأثير هذه الأفكار على صعيد القادة والحكام محدودًا، فإن تأثيرها واسع بالمقابل على الأوساط الريفيَّة أو المدنيَّة البرجوازيَّة الصغيرة[31].

إن النخبة المصرية الحاكمة، والتي بيدها القرار الفعلي، والتي تحرِّك مؤسسات الدولة على تعددها ـ مع مراعاة حدود حرية هذه المؤسسات، وقدرتها على الحركة، والمبادرة المستقلة في دولة كمصر لها دستور ونصوص قانونية متطورة، مقترنة بعلاقات ومفاهيم للإدارة والسلطة بعيدة عن النصوص، وقريبة من الإرث السلطوي المملوكي والعثماني ـ هي نخبة علمانية منذ محمد علي مرورًا بناصر وحتى اليوم. على أن فصيلها الحاكم اليوم يعمل، وبحذر شديد، على محاربة الألغام التي زرعتها الحقبة الساداتية في سعيها لتعديل مسار المجتمع المصري بعد الناصرية وإبدال توجهاته من النقيض إلى النقيض، وأبرزها استخدام الدين ومصادرة السياسة، بحيث أصبح الوعي السياسي المصري في أفل درجاته. بل إننا لنشهد كثيرًا من المحاولات من الحكومة والحزب الملحق بها؛ لاستجداء عودة الجمهور للاهتمام بالسياسة بعد أن أبعدته عنها الحقبة الناصرية والاستغلال الساداتي للدين. وهي تعمل على مواجهة هذه الآثار بحذر شديد ناجم عن عجزها عن

(31) جورج قرم، المرجع السابق، ص30.

حل مشاكل الجماهير، وضعفها واعتمادها على أجهزة الأمن، ومن ثَمّ فهي لا تستطيع مواجهة الجمهور أو التصدي لمفاهيمه التي تعلم تلك النخبة بخطئها وخطرها، ولكنها مفتقدة للقدرة على مواجهتها، وتعمل على تملقها حتى تتغير الظروف.

وبصرف النظر عن مشاعر الجمهور الحادة المتخذة شكلًا دينيًا لغياب أشكال أخرى للوعي السليم، والتي تتخذ أشكالاً بدائية حادة في تفجراتها ضد المواطنين من أديان أخرى أو تجعل من هذا الجمهور مرتعًا خصبًا للتحريض والدعاوي الساذجة فيما يخص إقامة شرع الله الذي يرى فيه الجمهور حلًا فوريًا لجميع مشاكله، فإننا نعتقد أن الشُّقة، في حقل العاملين بالمهنة القانونية، بين المنادين بتقنين الشريعة وبين القائلين بعلمنة القانون ليست بعيدة. فالقائلون بعلمانية القانون يعترفون بالدين مصدرًا موضوعيًّا له. والقائلون بتقنين الشريعة يعترفون بضرورة مراعاة الواقع، وتجنب الحرج والمشقة[32].

ذلك أن الإسلاميين المحدثين ـ إذا صرفنا النظر عن التيارات التكفيرية والجهادية المنعزلة عن المجتمع، والتي لا يعوّل عليها كثيرًا في مجال صياغة قواعد العيش المشترك ـ قد قَبِلوا بمفهوم الدولة الحديثة، وتعريفها لأركانها، وأجهزتها، وحقوق مواطنيها وعلاقتها بالعالم[33].

ولقد مرَّ بنا ـ عند الحديث عن دور الدين في القانون الفرنسي أن

---

(٣٢) في إطار موقف عقلاني مبكر من تطبيق الشريعة، انظر: د. أحمد كمال أبو المجد: العقل وتطبيق الشريعة الإسلامية، مقال نشر بمجلة العربي في سبتمبر ١٩٧٦م وأعيد نشره في كتابه: حوار لا مواجهة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٨٢ ـ ٩١.

(٣٣) انظر على سبيل المثال: د. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت ١٩٨٦م، د. عبد الإله بالقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٢م، وهو ما يمكن أيضًا تلمسه في كثير من الدراسات والكتابات الإسلامية الصحفية والمعاصرة. وانظر كذلك في عرض موقف تيارات الإسلام السياسي على تنوعها من قضية المواطنة: د. عماد الدين شاهين: المواطنة موضوعًا للفكر والبحث... الخطاب الإسلامي في مصر ورقة مقدمة للمؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية ٢١ ـ ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣م، مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٥م ص١٢٧ وما بعدها، وفي عكس ذلك انظر: صفوت أحمد عبد الغني: التعددية السياسية وتداول السلطة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر الديمقراطي، رسالة دكتوراه تحت إشراف الأستاذ الدكتور يحيى الجمل، كلية الحقوق جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م، ص٦٧ ـ ١٦١.

النموذج الفرنسي للعلمانية يعترف بالقواعد الدِّينيَّة كمصدر تاريخي أو مادي للقانون ولا ينكرها، رغم علمانيته الصارمة في الفصل بين الدين والدولة والقانون، وهو ما يعني استبعاد الدين كمصدر رسمي للقانون، أو الاعتراف به في أضيق نطاق في مجال قانون العائلة، مع الاعتراف به كمصدر تاريخي ومادي للقانون. ويرى فقهاؤه أن من يتخلى كليًّا عن العامل الديني في مجال القانون إنما يسعى لأن يفقد القاعدة القانونية عاملًا مهمًّا من عوامل قبولها عند قطاع واسع من الناس هم المؤمنون. كما أشرنا إلى الأزمة التي تعانيها مدرسة الوضعية القانونية، بعد أن أسقطت الإطار المرجعي العام الذي كان يضعه الدين للمجتمع والقانون. ووقفنا على أن الأمر الأساسي في علاقة الدولة العلمانية بالدين، ليس استبعاد الدين من الحياة الاجتماعيَّة والقانونيَّة، فهذا مستحيل، وإنما هو نفي أية سيطرة لرجال الدين على الحياة العامَّة أو الخاصَّة.

كما رأينا تجربة الثورة الإيرانية في تصديها لإنجاز مهمة تقنين الشريعة ومراجعة البنيان التشريعي؛ لتنقيته مما يخالف الشريعة، وموقف مجلس تشخيص مصلحة النظام الهادف إلى تجنب الفراغ التشريعي، ورأينا جانبًا من نتائج التجربة التي آلت إلى نوع من التلفيق في البنيان التشريعي يحقق مصالح إدارة الدولة تحت العباءة الدينية، في نموذج لا يزال لم يستقر بشكل نهائي حتى يمكننا الحكم بشكل صائب على حظوظه من النجاح.

ومع التباس موقف الدولة المصرية الحديثة من الدين سواء من حيث النصوص الدستورية أو من حيث دوره في مؤسسات الدولة أو كمصدر للقانون، فمما لا شك فيه أن الدين يمثل مصدرًا لجانب من القواعد القانونية المؤثرة بشكل مباشر ومصدرًا موضوعيًّا للقانون، والأهم من ذلك أنه يسهم في تحديد الإطار العام المرجعي للنظام القانوني المصري، باعتباره أحد مكونات النظام العام.

وعلى الرغم من أن غموض فكرة النظام العام مما دعا البعض إلى القول بأن له مفهومًا واقعيًّا ـ حالة في الواقع تقابلها الفوضى ـ، وليس قانونيًّا[٣٤]، إلا أن المستقر في الفقه والقضاء أن للنظام العام مفهومًا قانونيًّا.

---

(٣٤) د. محمد محمد بدران: مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص١٤ ـ ١٧.

وهو يمثل الحد الأدنى من الحماية للأسس التي تقوم عليها الجماعة، ويتسع وجوده ليشمل فروع القانون المختلفة متى اتصل الأمر بهذه الأسس، التي لا يكون تحديدها قاصرًا على المُشرّع، بل وغالبًا ما لا يجري تحديدها من قِبَل المُشرّع، وإنما يقوم القضاء بالدور الأهم فيه، ومن خلال ذلك تتجلى مرونة فكرة النظام العام، حيث يستطيع القاضي مواكبة التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والخلقي بإدخال عناصر جديدة. وعلى القاضي في هذه الحالة أن يتحرر من آرائه الخاصة فلا يحلها محل رأي الجماعة أو أغلبها. وهو في نفس الوقت الباب الذي تنفذ منه تيارات التغيير والتطور في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية إلى النظام القانوني، فتبث فيه عناصر الجدة والحياة فيكون حاميًا لقواعد المجتمع وعاملًا من عوامل تطوره في نفس الوقت. وهو يمثل نوعًا من المرجعية العليا، بحيث يستخدم لحل الصعوبات الناجمة عن تعارض القواعد القانونية الناشئة عن تعارض مصادرها في بعض الأحيان، بل قد يكون النظام العام أحيانًا مصدرًا للقانون خصوصًا في مجالات القانون الإداري سواء بنص المُشرّع على احترام النظام العام أو بتعويض صمت القاعدة في صدد تنظيم معين وإيجاد حل لمشكلة مطروحة[٣٥].

لقد ظهرت فكرة النظام العام، بعد فصل القانون عن أساسه الديني، تلبية لما ثبت من أن القاعدة القانونية - أيًا ما كان مصدرها - تجد في القبول الجمعي العام سندها الأساس في البقاء والفاعلية[٣٦]. وأنها - إذا لم تلق هذا القبول الجمعي - تعرضت لجميع صور التملص والخرق كلما كان ذلك ممكنًا، وقد اكتشفت الدولة الحديثة ذلك، ومن ثَمّ لجأت لتلك الأداة القانونية لضبط السلوك الاجتماعي فيما لا يستطيع عنصرا الجبر والجزاء تحقيقه[٣٧].

وقد قضت محكمة النقض بأنه «وإن خلا التقنين المدني والقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٢م من تحديد المقصود بالنظام العام، إلا أن المتفق عليه أنه يشمل القواعد التي ترمي إلى تحقيق المصلحة العامة للبلاد سواء من الناحية

---

(٣٥) المرجع السابق، ص١٩ - ٢٦.

(٣٦) د. عماد طارق عبد الفتاح البشري: «فكرة النظام العام في التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية»، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية، ص١٣٠.

(٣٧) المرجع السابق، ص١٣٢.

السّياسيّة أو من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية، والتي تتعلق بالوضع الطبيعي المادي والمعنوي لمجتمع منظّم، وتعلو فيه على مصالح الأفراد، وتقوم فكرته على أساس مذهب علماني بحت يطبق فيه مذهبًا عامًّا تدين به الجماعة بأسرها، ولا يجب ربطه البتة بأحد أحكام الشرائع الدينية، وإن كان هذا لا ينفي قيامه أحيانًا على سند مما يمت إلى العقيدة الدِّينيَّة بسبب متى أصبحت هذه العقيدة وثيقة الصلة بالنظام القانوني والاجتماعي المستقر في الجماعة، بحيث يتأذى الشعور العام عند عدم الاعتداد به، مما مفاده وجوب أن تنصرف هذه القواعد إلى المواطنين جميعًا من مسلمين وغير مسلمين بصرف النظر عن دياناتهم، فلا يمكن تبعيض فكرة النظام العام، وجعل بعض قواعده مقصورة على المسيحيين، وينفرد المسلمون ببعضها الآخر؛ إذ لا يتصور أن يكون معيار النظام العام شخصيًّا أو طائفيًّا، وإنما يتسم تقريره بالموضوعية. وبهذه المثابة فلا يمكن اعتبار مبدأ عدم تعدد الزوجات من النظام العام بالمعنى السابق تجليته، أخذًا بما هو مُسَلَّم به من قصره على الشريعة المسيحية وحدها»[٣٨].

إن النظر إلى القواعد القانونية التي يقوم عليها نظام المجتمع بما تستحقه من الجد والتجرد، والابتعاد عن استخدام الدين في السياسة ـ من جانب الدولة كما من جانب مناوليها ـ وترقية وعي الجمهور، ووعي رجال الدولة بدورها وفلسفة نظمها، والتصدي الشجاع لمشكلات الواقع وأوهام الجمهور، لكفيل بأن يرسي العلاقة الصحيحة بين الدولة الحديثة وقوانينها وبين الدين.

---

(٣٨) حكم النقض في الطعن رقم ١٦ لسنة ٤٨ ق، جلسة ١٧/ ١/ ١٩٧٩م.

الباب الثاني

آثار التحديد الدستوري للعلاقة
بين الدين والدولة
على بعض الحقوق والحريات العامة

آثار التحديد الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة على بعض الحقوق والحريات العامة

في الوقت الذي يمنح فيه الدستور الدولة سلطات كافية لحماية المصلحة العامة، فإنه يبسط حمايته على الحقوق والحريات على مختلف أنواعها. وكثيرًا ما يحيل الدستور إلى القانون في تحديد نطاق تلك الحقوق، ويتعين على التشريع الصادر بتنظيم ممارسة حق من الحقوق ألا ينال من محتوى ذلك الحق إلا بالقدر اللازم لحماية المصلحة العامة، وفي الحدود التي بيّنها الدستور، وبما لا يستأصل أصل الحق. والشرعية الدستورية هي التي تضمن تحقيق التوازن بين حماية المصلحة العامة وحماية الحقوق والحريات[1].

وقد استقر الفقه على تقسيم الحقوق والحريات إلى نوعين؛ **الأول:** هو الحقوق والحريات الفردية التقليدية، وتشمل الحريات الشخصية (كحرية التنقل، والحق في الأمن، وحرمة المسكن، وسرّية المراسلات، وحرمة الجسد، والحق في سلامته)، وحرية الفكر (كحرية العقيدة، والديانة، وحرية التعليم، وحرية الصحافة، وحرية الرأي)، وحرية التجمع (كحرية الاجتماعات، وحرية تأليف الجمعيات). **والنوع الثاني:** هو الحقوق الاجتماعية الاقتصادية (كالتعليم، والعمل، والتأمين ضد المرض، وضد البطالة، والشيخوخة، والعجز) التي ظهرت في الدساتير لاحقة للنوع الأول نتيجة التطور الفكري والاقتصادي والاجتماعي في الدول المعاصرة، خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية، وانتشار الأفكار الاشتراكية، وتراجع نظريات الدولة الحارسة أو

(١) د. فتحي سرور: الحماية الدستورية للحقوق والحريات، مصدر سابق، ص٩١ وما بعدها.

المحايدة لصالح نظريات مسئولية الدولة اجتماعيًا تجاه مواطنيها[٢].

وكان دستور ١٩٢٣م أول دستور مصري يتضمن بيانًا مفصلًا بالحقوق والحريات العامة (التقليدية) في بابه الثاني المُعَنْوَن: «في حقوق المصريين وواجباتهم»، ويمكن تقسيم الحقوق والحريات المنصوص عليها في ذلك الدستور إلى مجموعتين: **الأولى**: تضم الحريات والحقوق الفردية: (حق الأمن، وحرية المسكن، وحرية التنقل، وسرِّية المراسلات)، والحريات الاقتصادية: (حرية التملك)، والحريات الفكرية: (الحرية الدينية، وحرية الرأي، وحرية التعليم)، والمجموعة الثانية هي: الحريات السِّياسيَّة: (حرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية تكوين الجمعيات)[٣].

وقد تضمن الدستور الحالي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في بابه الثاني المُعَنْوَن: «المقومات الأساسية للمجتمع والحقوق الاقتصادية والاجتماعية»، كما تضمن النصوص المنظمة للحقوق والحريات التقليدية في الباب الثالث المُعَنْوَن: «الحريات والحقوق والواجبات العامة»، ومنها **وأولها**: المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات العامة وعدم التمييز بينهم على أساس الجنس أو الأصل أو اللُّغة أو الدِّين أو العقيدة (م٤٠)، وحرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدِّينيَّة (م٤٦)، وحرية الرأي والتعبير عنه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير وغير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون (م٤٧)، وحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي (م٤٩)، وحق الاجتماع الخاص (م٥٤)، وحق تكوين الجمعيات (م٥٥) والنقابات والاتحادات (م٥٦)، كما تضمن في تعديله عام ٢٠٠٧م إضافة فقرة ثالثة إلى المادة الخامسة تنص على حق المواطنين في تكوين الأحزاب السِّياسيَّة وفقًا للقانون مع حظر قيامها على أساس ديني أو على تفرقة بسبب الجنس أو الأصل.

٩٦ ـ **المساواة**: وقد ثار خلاف في الفقه حول ما إذا كانت المساواة إحدى الحريات والحقوق العامة أم أنها تمثل أساسًا لكل الحريات العامة. وأغلب الكُتَّاب المعاصرين يعتبرون المساواة الركيزة الأساسية التي لا وجود

---

(٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٩٩م، ص٣٨٩ ـ ٣٩٧.

(٣) د. يحيى الجمل، د. أنور رسلان: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص١٨٠ ـ ١٨٦.

للحريات بدونها[4]. فالمساواة هي أساس القاعدة القانونية، وأساس مبدأ الشرعية وأساس العدل. وإذا لم يحترم مبدأ المساواة تنهار في المجتمع قيم كثيرة إحداها الحرية. ولذا يمكن القول بأن مبدأ المساواة هو الأصل الذي تتفرع عنه الحقوق والحريات العامة جميعًا وأنه المعيار الذي يحكم به على وجود تلك الحقوق والحريات العامة من عدمه. ولقد كان تعريف الحرية في الديموقراطيّات اليونانيّة القديمة مشتقًّا من المساواة، وكان الفرد يعتبر نفسه حرًّا ما دامت الدولة تطبق عليه قاعدة عامة مجردة دون تفرقة بين أفراد الجماعة، بصرف النظر عن مضمونها حتى ولو كان تعسفيًّا يتناقض مع الحريات المعروفة في أيامنا، وهو ما يقابل قول العرب: المساواة في الظلم عدل[5].

ويعتبر مبدأ المساواة حجر الزاوية في كل تنظيم ديموقراطي للحقوق والحريات العامة، «فهو من الديموقراطية بمثابة الروح من الجسد، بغيره ينتفي معنى الديموقراطية، وينتفي كل مدلول للحرية لذلك نجد الأنظمة الديموقراطية جميعًا تقرر أن تنظيم الحقوق والحريات العامة، وما قد يتضمنه هذا التنظيم من تقييد أو تحديد لا يمكن أن يتم إلا بقوانين عامة مجردة تكفل المساواة بين جميع المواطنين[6].

وقد نصَّت المادة (٤٠) من الدستور المصري القائم على أن «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

وقضت المحكمة الدستورية بأن: «الدساتير المصرية بدءًا بدستور ١٩٢٣م وانتهاءً بالدستور القائم رددت جميعًا مبدأ المساواة أمام القانون، وكفلت تطبيقه على المواطنين كافة باعتباره أساس العدل والحرية والسلام الاجتماعي، وعلى تقدير أن الغاية التي يستهدفها تتمثل أصلًا في صون حقوق المواطنين وحرياتهم في مواجهة صور التمييز التي تنال أو تقيّد

---

(٤) د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٣٢٠ وما بعدها.

(٥) د. عبد الحميد: متولي الحريات العامة، نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٤م، ص٦٥.

(٦) د. ثروت بدوي، المرجع السابق، ص٤١٩.

ممارستها، وأضحى هذا المبدأ في جوهره وسيلة لتقرير الحماية القانونية المكافئة التي لا يقتصر تطبيقها على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور، بل يَنسحب مجال إعمالها كذلك على الحقوق التي يكفلها المُشرّع للمواطنين في حدود سلطته التقديرية، وعلى ضوء السّياسة التشريعية التي يراها محققة للمصلحة العامة، وأن صور التمييز التي أوردتها المادة ٤٠ من الدستور التي تقوم على أساس من الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين أو العقيدة لم ترد على سبيل الحصر، فهناك صور أخرى من التمييز لها خطرها مما يحتم إخضاعها لما تتولاه هذه المحكمة من رقابة قضائية تطبيقًا لمبدأ المساواة أمام القانون، ولضمان احترامه في جميع مجالات تطبيقه»[٧].

وأكدت هذا المعنى بقولها: «إيراد الدستور لصور بعينها يكون التمييز محظورًا فيها مرده أنها الأكثر شيوعًا من الناحية العملية، ولا يدل البتة على انحصارها فيها، وإلا كان التمييز فيما عداها جائزًا من الناحية الدستورية، وهو ما يناقض مبدأ المساواة أمام القانون، ويهدم الأساس الذي يرتكز عليه»[٨].

كما بيّنت المحكمة ما لا يُعد انتهاكًا للمساواة، فقضت بأن «المساواة التي تعنيها المادة (٤٠) من الدستور تنحصر في عدم جواز التمييز بين المواطنين الذين تتساوى مراكزهم القانونية من خلال تطابق العناصر التي تقوم عليها... من المقرر أن للمُشرّع سلطة تقديرية في تنظيم الحقوق بما لا معقب عليه في تقديره ما دام أن الحكم التشريعي الذي قرره لتلك الحالات قد صدرت به قاعدة عامة مجردة لا تنطوي على التمييز بين مَنْ تساوت مراكزهم القانونية، ولا تهدر نصًا في الدستور، كما أنه يملك لمقتضيات الصالح العام وضع شروط موضوعية تتحدد بها المراكز القانونية التي يتساوى بها الأفراد أمام القانون بحيث يكون لمن توافرت فيهم هذه الشروط دون سواهم أن يمارسوا الحقوق التي كفلها لهم المُشرّع»[٩].

---

(٧) حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم (٢١) لسنة ٧ دستورية، جلسة ٢٩ أبريل ١٩٨٩م، موقع المحكمة الدستورية على الشبكة http://www.hccourt.gov.eg/rules

(٨) حكم الدستورية في القضية رقم ٦ لسنة ١٣ دستورية، جلسة ١٦/٥/١٩٩٢م، المصدر السابق.

(٩) الحكم الصادر في القضية رقم (٢١) لسنة ٧ دستورية، جلسة ٢٩ أبريل ١٩٨٩م، المصدر السابق.

وأكدت ذلك المعنى بقولها: «مبدأ المساواة لا يعني معاملة فئات المواطنين على ما بينها من تباين في مراكزها القانونية معاملة قانونية متكافئة، كذلك لا يقوم على معارضة صور التمييز جميعها، أساس ذلك أن من صور التمييز ما يستند إلى أسس موضوعية لا مخالفة فيها لنص المادة (٤٠) من الدستور؛ إذ التمييز المنهي عنه بموجبها هو ذلك الذي يكون تحكميًّا، باعتبار أن كل تنظيم تشريعي لا يعتبر مقصودًا لذاته، بل لتحقيق أغراض بعضها تعكس مشروعيتها إطارًا للمصلحة العامة التي يسعى المُشرِّع إلى تحقيقها من ورائه، فإذا كان النص التشريعي بما انطوى عليه من التمييز مصادمًا لهذه الأغراض، بحيث يستحيل منطقيًّا ربطه بها، أو اعتباره مدخلًا إليها فإن التمييز يكون تحكميًّا وغير مستند إلى أسس موضوعية، مجافيًا لنص المادة»[10].

وبيَّنت المحكمة الحدود التي يجب أن يلتزمها المُشرِّع في تنظيمه الحقوق بقولها: «القواعد التي يضعها المشرع تنظيمًا للحقوق العامة، ومنها الحقوق السياسيَّة يتعين ألا تؤدي إلى مصادرتها والانتقاص منها، وألا تخل القيود التي يفرضها القانون في مجال هذا التنظيم بمبدأي تكافؤ الفرص والمساواة المنصوص عليهما في المادتين (٨) و(٤٠) من الدستور»[11].

وعلى ذلك فإننا في استعراضنا لأثر الموقف الدستوري من الدين على بعض الحقوق والحريات العامة في الدول محل المقارنة، وفي مصر وعلى امتداد هذا الباب، سوف نستصحب أصل المساواة، لنتخذه معيارًا لقياس مدى الحماية التي يسبغها الدستور على الحقوق والحريات العامة.

٩٧ ـ المواطنة: تقوم الدولة الحديثة، كما يقول أستاذنا الدكتور يحيى الجمل: «على فكرة المواطنة بحسبان أن مواطني الدولة جميعًا هم الذين يكونون شعب الدولة، وذلك بصرف النظر عن أي انتماء آخر لهؤلاء المواطنين. قد يكون منهم المسلم، ومنهم المسيحي، ومنهم من لا دين له

---

(١٠) الحكم الصادر في القضية رقم (٣٧) لسنة ٧ دستورية، جلسة ٧ مارس ١٩٩٢م، وفي نفس المعنى الحكم الصادر في القضية رقم ١٩ لسنة ٨ دستورية، بجلسة ١٨/ ٤/ ١٩٩٢م، والحكم الصادر في القضية رقم ٢٥ لسنة ١١ دستورية، بجلسة ١١/ ١٢/ ٢٠٠٥م، المصدر السابق.

(١١) الحكم الصادر في القضية رقم (٣٧) لسنة ٩ دستورية، بتاريخ ١٩ مايو ١٩٩٠م، المصدر السابق.

ولكنهم جميعًا مواطنون يتمتعون بنفس الحقوق وفقًا لمبدأ المساواة: «المواطنون لدى القانون سواء، ولا فرق بينهم بسبب الجنس أو اللغة أو العقيدة أو الدين»[١٢].

وَلِصِفَة المواطنة ثلاثة أركان: الانتماء إلى الأرض، والمشاركة، والمساواة؛ أي: الندية[١٣].

ويعتبر جان جاك روسو أول من حلل المواطنة في العصر الحديث، وكان تلميذ روبسبيير هو من صاغ شعار الثورة الفرنسية «الحرية والإخاء والمساواة». وقد عكست مواد إعلان حقوق الإنسان والمواطن ـ أول وثائق الثورة الفرنسية ـ هذا المعنى، فأكدت مادته الأولى أن: «الرجال يولدون، ويستمرون أحرارًا، ومتساوين فيما يخص حقوقهم» واستمرت الثورة الفرنسية في السير على خُطى المفهوم اليوناني القديم في أن المواطن هو من يسهم في إدارة الشأن العام؛ أي من يمارس دورًا إيجابيًا فيه، واعتقد رجال السياسة الأوروبيين ـ سيرًا وراء الفرنسيين ـ أن أي مواطن لا يستطيع أن يتصور حوله شأنًا يتعلق به سياسيًا أو أن يجعل منها قضيته إلا إذا آمن بوجود إطار وطني يندمج فيه الأفراد الذين يشكّلون سكان هذه الدولة، كما أنه لا يستطيع أن يستمر في الإيمان بنموذج كهذا إلا إذا كان إخوانه من المواطنين يماثلون بعضهم بعضًا[١٤].

وعلى الرغم من التلازم المنطقي بين المواطنة، ومشاركة المواطن في الشأن العام فقد شهد التاريخ حالات عديدة لدول حديثة (استبدادية ودكتاتورية) تحرم حكوماتها مواطنيها من أي نوع من الحقوق المشار إليها. وفي هذه الحالة تكون المواطنة لقبًا أو صفة قانونية سياسية خالية من المضمون[١٥].

إن إحدى المشكلات المتعلقة بالمواطنة والحقوق المتصلة بها هي

---

(١٢) د. يحيى الجمل: البحث عن دولة المؤسسات، مقال في مجلة سطور العدد ١٠٠، السنة التاسعة، القاهرة، مارس ٢٠٠٥م، ص١٦، ١٧.

(١٣) د. وليم سليمان قلاده: مبدأ المواطنة، سلسلة المواطنة، المركز القبطي للخدمات الاجتماعية (بطريركية الأقباط الأرثوذكس)، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٦.

(١٤) د. ديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة: آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي (بيروت)، ومركز البابطين للترجمة (الكويت)، ٢٠٠٧م، ص١٠٦، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

(١٥) المرجع السابق، ص١٧٠.

صعوبة ترسيخها في الثقافة الاجتماعية ـ السِّياسيَّة في دولة ما خلال فترة وجيزة من الزمن. وحتى البلدان التي عاشت مدة طويلة من التقاليد الليبرالية كالولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا واستغرقت عدة أجيال لتصل إلى المستويات الحالية للحياة المدنية، ما زالت هذه المستويات قاصرة عن بلوغ المثال المنشود في مجال الحقوق الاجتماعية (حقوق السود، والمرأة، والنظام الانتخابي... إلخ)[١٦].

إن مفاهيم الدولة الحديثة والجنسية والمواطنة، والمساواة بين كل المواطنين في التمتع بحقوق المواطنة، مترابطة فيما بينها، ويستدعي بعضها بعضًا، وحقوق وحريات المواطن في الدولة الحديثة تقوم على عاملين رئيسين هما: المواطنة، والتي تعني الصلة التي تربط الفرد بالدولة ويسواه من المواطنين، والمساواة بين هؤلاء المواطنين، وكلٌ من هذين الأمرين في الدولة الحديثة لا علاقة له بالانتماء الديني.

وقد حسمت محكمة القضاء الإداري مسألة العلاقة بين الدين والمواطنة في بواكير أحكامها، فقررت في حكم صدر في القضية رقم (٢) لسنة (٤) قضائية في ١٩٥١/٢/٦م (إبان رئاسة الدكتور عبد الرزاق السنهوري لها) بصدد امتناع وزير الداخلية عن تسليم المدعي شهادة مثبتة للجنسية المصرية «ومن حيث إنه بالنسبة إلى دعوى ارتداد المدعي عن الدين الإسلامي، واعتناقه الدين المسيحي، فإن الدين ليس شرطًا من شروط الجنسية، تلك الجنسية التي ينضوي تحت لوائها، ويستظل بظلها المسلمون وغيرهم من ذوي الملل والأديان الأخرى»[١٧].

ونُقسّم هذا الباب إلى ثلاثة فصول، نتناول في أولها أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وفي الثاني أثر ذلك على حرية التعليم والبحث العلمي والإبداع الأدبي، وفي الثالث أثره على حق تكوين الأحزاب السِّياسيَّة. ونقسم كلًا من هذه الفصول إلى مبحثين، نخصص أولهما لتناول الوضع في الدول محل المقارنة، والثاني لتناول الوضع في مصر.

---

(١٦) المرجع السابق، ص١٧٣.

(١٧) نقلًا عن: د. فاروق عبد البر: دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، الجزء الأول القاهرة، د.ن، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

الفصل الأول

أثر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة
على حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية

ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين نتناول في أولهما: أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينيّة في الدول محل المقارنة، وفي الثاني: ذلك الأثر في مصر.

المبحث الأول

في الدول محل المقارنة

المطلب الأول

في فرنسا

٩٨ ـ تعددت النصوص الدستورية والقانونية والقرارات التنظيمية والاجتهادات القضائية التي تنظم الحريات والحقوق العامة في فرنسا، وتكوّن منها بنيان ضخم من القواعد التي تهدف إلى حماية حقوق وحريات الأفراد عمومًا وفيما يخص المجال الديني، في إطار الحفاظ على علمانية الدولة والفصل بينها وبين الكنائس. وهو ما سبق لنا أن أشرنا إليه باسم العلمانية القانونية والتي تختلف عن العلمانية المقاتلة، أو الكفاحية والتي عنت ـ في فترة من تاريخ فرنسا ـ إلحاد الدولة أو نزوعها إلى استئصال كل أثر للدين. وهو ما تبيّن عدم جدواه، حيث انتهى الأمر ـ من خلال العلمانية القانونية ـ إلى احترام استقلال كل من الدولة والدين بمجاله في إطار من احترام حرية الضمير والمعتقد مع الحفاظ على الأسس العلمانية للدولة والقانون وحياد المرفق العام.

وقد نصّت المادة العاشرة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م على أنه: «لا يجوز إزعاج أحد بسبب آرائه، حتى الدينية، شرط ألا يعكر إبداؤها النظام العام الذي يكرسه القانون». ونصت المادة الأولى من قانون الفصل بين الكنائس والدولة الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م على أن «تكفل الجمهورية حرية المعتقد، وهي تضمن حرية ممارسة الشعائر الدِّينيَّة شرط الالتزام بالقيود المقررة فيما يلي للحفاظ على النظام العام». أما مقدمة دستور ٢٧ أكتوبر ١٩٤٦م التي أكدت على مضمونها مقدمة دستور ٤ أكتوبر ١٩٥٨م (الفقرة ٥) فقد نصت على أنه «لا يمكن

الإضرار بأحد في عمله أو وظيفته بسبب أصله أو آرائه، أو معتقداته»[1].
ونصت المادة الثانية من دستور ١٩٥٨م على أن فرنسا «تكفل المساواة أمام القانون لكل المواطنين بغض النظر عن الأصل أو العرق أو الدين، وهي تحترم كل المعتقدات»[2].

وتعززت تلك المبادئ بنصوص المعاهدات والاتفاقيات التي وقعت عليها فرنسا والتي أضفت عليها المادة (٥٥) من دستور ١٩٥٨م مرتبة تعلو على القوانين العادية (بعد المصادقة عليها ونشرها)، ومن ذلك المادة التاسعة من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي سرت أحكامها في فرنسا بموجب مرسوم صادر في ٣ مايو ١٩٧٤م والتي نصت فقرتاها الأولى والثانية على أن:

«١ ـ لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير الديني، ويستتبع هذا الحق حرية تغيير الدين أو المعتقد، وحرية تعبير المرء عن دينه أو معتقده فرديًا أو جماعيًا، علانيةً أو سرًا، وعن طريق العبادة والتعليم والممارسات والقيام بالطقوس.

٢ ـ أن حرية تعبير المرء عن دينه أو معتقداته لا يمكن أن تحد منها قيود غير تلك المنصوص عليها في القانون أو التي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديموقراطي، للأمن العام وحماية النظام أو الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم»[3].

ومن ذلك أيضًا المادة (١٨) من العهد الدولي بخصوص الحقوق المدنية والسياسيَّة الصادر في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦م، والتي سرت أحكامه في فرنسا بموجب مرسوم صادر في ٢٩ يناير ١٩٨١م والتي نصت على أن:

«١ ـ لكل شخص الحق في حرية الفكر، والضمير والدين. ويشمل هذا

---

(١) نصوص القوانين واللوائح والقرارات الإدارية والأحكام وقرارات مجلس الدولة الواردة في هذا البحث نقلًا عن:

Liberté Religieuse et régimes des cultes en droit français, éditions du cerf, paris 1996.

وهو سفر توثيقي ضخم يقع في ١٢٤٢ صفحة يجمع النصوص المتعلقة بموضوعه مع الإشارة لعدد الجريدة الرسمية التي نشر فيها النص المعني.

(٢) Ibid, p 726.

(٣) Ibid p 726 -727.

الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو المعتقدات باختياره، وفي أن يعبر، منفردًا أو مع آخرين، وبشكل علني أو غير علني، عن ديانته أو معتقده، سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو القيام بالطقوس، أو الممارسات أو التعليم.

٢ ـ لا يجوز إخضاع أحد لإكراهٍ من شأنه الإساءة إلى حريته في الانتماء إلى دين أو معتقدٍ يختاره، أو في تبنيه».

وانطلاقًا من المساواة كمبدأ دستوري، بل مبدأ يعلو على الدستور، تعمل الجمهورية الفرنسية على القضاء على التمييز بسبب الرأي والعقيدة تبعًا لالتزامها بضمان المساواة وحرية الضمير والاعتقاد.

وظهر أثر ذلك في القوانين الفرنسية، ومن ذلك القانون رقم ٧٢ ـ ٥٤٦ الصادر في أول يوليو ١٩٧٢م، والمتعلق بمكافحة العنصرية ـ والذي فضلًا عن صياغته لمبدأ عام يحظر أي تمييز ـ تضمن تعديل نصوص في تشريعات سابقة وإضافة نصوص جديدة تعاقب على الأفعال التي تنطوي على التمييز بين الأشخاص على أساس انتمائهم أو عدم انتمائهم إلى إثنية، أو أمة أو ديانة محددة، ومن ذلك:

ـ إضافة فقرة خامسة إلى المادة (٢٤) من قانون ٢٩ يوليو ١٨٨١م بشأن حرية الصحافة جرى نصها بأن:

«كل من حرض بإحدى الوسائل الواردة في المادة (٢٣)، على التمييز أو الحقد أو العنف ضد شخص أو مجموعة أشخاص بسبب أصلهم أو انتمائهم أو عدم انتمائهم لإثنية أو أمة أو عرق أو دين محدد يعاقب بالسجن من شهر إلى سنة وبغرامة من ٢٠٠٠ فرنك إلى ٣٠٠ ألف فرنك أو بإحدى هاتين العقوبتين».

ـ إعادة صياغة الفقرة الأولى من ذات المادة لتعاقب كشريك في عمل موصوف بأنه جناية أو جنحة كل من عمد إلى تحريض الفاعل أو الفاعلين على ارتكاب العمل المشار إليه (في المادة ٢٤ آنفة الذكر) إذا أفضى التحريض إلى نتيجة.

ـ تعديل الفقرة الثانية من المادة (٣٢) من قانون ٢٩/٧/١٨٨١م ليصبح نصها:

«يعاقب على الذم المرتكب بالوسائل عينها حيال شخص أو عدة أشخاص بسبب أصلهم أو انتمائهم أو عدم انتمائهم إلى إثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة بالسجن من شهر إلى عام وبغرامة مقدارها ٣٠٠ فرنك إلى ٣٠٠ ألف فرنك أو بإحدى هاتين العقوبتين».

ـ تعديل البند (٦) من المادة (٤٨) من القانون المشار إليه (٢٩/ ٧/ ١٨٨١م)؛ لتعطي النيابة العامة حق المبادرة تلقائيًا إلى ملاحقة من يرتكبون أيًا من الجرائم المشار إليها.

ـ إضافة فقرة إلى المادة (٤٨) المشار إليها تمنح الجمعيات التي تم تأسيـــها لمناهضة العنصرية قبل خمس سنوات من وقوع أي من الجرائم المشار اليها، الحق في الادعاء المدني بشأن تلك الجرائم، مع تقييد ذلك الحق، إذا كان جرم التمييز قد ارتكب ضد أشخاص محددين، بالحصول على موافقة هؤلاء الأشخاص.

ـ إضافة فقرة جديدة إلى المادة ١٨٧ من قانون العقوبات تنص على أن «يعاقب بالسجن من شهرين إلى سنتين وبالغرامة من ٣٠٠٠ إلى ٣٠ ألف فرنك أو بإحدى هاتين العقوبتين كل مؤتمن على السلطة العامة أو مواطن مكلَّف بمنصب في الخدمة العامة يرفض عن علم وتبصُّر تمتع شخص بحق يمكنه المطالبة به، بسبب أصله أو انتمائه أو عدم انتمائه لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة.

وتطبق العقوبات عينها حين تُرتكب الأفعال بحق جمعية أو شركة أو أعضاء أي منهما بسبب أصلهم أو انتمائهم أو عدم انتمائهم لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة».

ـ وأعيدت صياغة المادة ٤١٦ من قانون العقوبات على النحو الآتي:

«يعاقب بالسجن من شهرين إلى سنة، وبغرامة من ألفي فرنك إلى ١٠ آلاف، أو بإحدى هاتين العقوبتين:

١ ـ كل شخص يقدِّم أو يعرض أن يقدم مالًا أو خدمة، يكون قد رفض ـ إلا إذا كان ذلك بعذر مشروع ـ سواء بنفسه أو عن طريق تابعيه، تقديم ذلك لمن يطلبه بسبب أصله أو انتمائه أو عدم انتمائه لإثنية أو أمة أو عرق

أو ديانة محددة، أو يكون أخضع عرضه لشرط قائم على الأصل أو الانتماء أو عدم الانتماء لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة؛

٢ ـ كل شخص يكون قد رفض، ضمن الشروط الواردة في البند (١)، تقديم مال أو خدمة لجمعية أو شركة أو أحد أعضاء أي منهما، بسبب أصل هؤلاء الأعضاء أو انتمائهم أو عدم انتمائهم لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة.

٣ ـ كل شخص تملي عليه مهنته أو وظيفته أن يستخدم، لحسابه شخصيًا أو لحساب الغير، تابعًا أو أكثر، رفض ـ إلا عند وجود عذر مشروع ـ استخدام شخص، أو صرف شخص من الخدمة، بسبب أصله أو انتمائه أو عدم انتمائه لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة. أو أخضع عرض عمل لشرط يقوم على الأصل أو الانتماء أو عدم الانتماء لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة». ويجوز للمحكمة الأمر بأن يُلصق قرار الإدانة أو أن ينشر بكامله أو مقتطفات منه في الصحف التي تحددها على نفقة المحكوم عليه»[4].

وقد أعاد المُشرِّع الفرنسي التأكيد على هذا الاتجاه في المادة الأولى من القانون رقم ٩٠ ـ ٦١٥ الصادر في ١ يوليو ١٩٩٠م بهدف قمع أي عمل عنصري، والتي نصت على أنه «يحظر أي تمييز يقوم على الانتماء أو عدم الانتماء لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة وتضمن الدولة احترام هذا المبدأ في إطار القوانين المعمول بها»[5].

٩٩ ـ وكما يكفل النظام الدستوري والقانوني الفرنسي حرية الاعتقاد الديني، فإنه يكفل حرية ممارسة الشعائر، وعلى الرغم من الموقف العام في عدم اعتراف الدولة بأي دين وحظر تقديم دعم لأية ديانة، فإن القوانين الفرنسية تسمح ـ في بعض الأحوال ـ بتقديم أشكال من الدعم المالي للجمعيات الدينية. وتبعًا لمعاملة القانون الفرنسي للجمعيات الدِّينيَّة كجمعيات خاضعة للقانون العام، فإن النصوص المتعلقة بحرية تشكيل

(٤) Ibid, p 731-735.
(٥) Ibid, p 730.

الجماعات عمومًا هي التي تسري على تشكيل الجمعيات والاجتماعات والمسيرات العامة المتعلقة بالأمور الدينية. وفي هذا الصدد فإن الجمعيات والأحزاب تتمتع بحرية تامة في التأسيس ولا يتوجب عليها سوى الإخطار للحصول على الاعتراف القانوني بها عملًا بنص المادة (٢) من قانون أول يوليو ١٩٠١م المتعلق بحرية التجمع، والذي جرى بأن «يمكن أن تتشكل جمعيات الأشخاص بحرية، من دون ترخيص أو تصريح مسبق، ولكنها لا تتمتع بالأهلية القانونية إلا إذا تقيدت بأحكام المادة (٥)». وعلى الرغم من الإجراءات والشروط الخاصة فيما يخص الجمعيات الدينية، الواردة في قانون الفصل الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م، فإن هذه الجمعيات تنظمها أيضًا أحكام ومبادئ الباب الأول من قانون أول يوليو ١٩٠١م.

وقد سبقت الإشارة إلى قرار المجلس الدستوري الصادر في ١٦ يوليو ١٩٧١م الذي تضمن أنه باستثناء التدابير التي من شأنها أن تُتخذ حيال فئات خاصة من الجمعيات، لا يمكن إخضاع حق تشكيل الجمعيات، حتى التي يكون بطلانها ظاهرًا أو قد يكون موضوعها غير قانوني، للتدخل المسبق من جانب السلطة الإدارية أو السلطة القضائية[٦].

كما سبق لنا تناول أشكال تنظيم ممارسة الديانات الرئيسة الموجودة في فرنسا لشعائرها، واعتراف الدولة بها من خلال تنظيم أنفسها استنادًا إلى القوانين المنظمة للجمعيات ذات النفع العام، وحرية الاجتماع باعتبارها جزءًا من الحريات العامة بالتفصيل في الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الرسالة[٧].

وتعددت اجتهادات مجلس الدولة، منظِّم الحياة الكنسية كما سبق القول، والتي يبيّن فيها الحدود التي يتعين على الجماعات الدِّينيَّة التزامها في ممارسة عملها كما يبين منها أن هناك التزامات تقع على الإدارة من أجل ضمان حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر في إطار التحول من العلمانية الكفاحية إلى العلمانية المحايدة، وحددت إطار التزامات الدولة تجاه مواطنيها.

---

(٦) ما سبق من البحث، ص٢٧١ - ٢٧٣.

(٧) ما سبق، ص٢٧٤ - ٢٨٤.

ومن ذلك القرار الصادر في ١٩٤٧/٦/٦م في دعوى الاتحاد الكاثوليكي لأسقفية فرساي، والذي أكد فيه التزام الدولة بتوفير الإمكانات اللازمة لممارسة الشعائر الدِّينيَّة في بعض الأماكن التي لا يستطيع نزلاؤها مغادرتها إلى الأماكن المخصصة حصرًا للعبادة. وكانت الدعوى المذكورة متعلقة بإقامة الشعائر في مستشفى (ميبل ـ سان دوني)، والتي خلص فيها المجلس إلى أنه في بعض المؤسسات العامة، لا يمكن حماية حرية ممارسة الشعائر التي تضمنها المادة الأولى من قانون الفصل الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م، إلا بإقامة الشعائر الدِّينيَّة داخل تلك المؤسسات[٨].

ومن ذلك أيضًا القرار الصادر في ١٩٤٩/٤/١م في دعوى السيد شافونو وآخرين بشأن السماح بممارسة الشعائر داخل المؤسسات الدِّينيَّة التي تعمل بنظام الإقامة الداخلية للطلاب، والذي قرر المجلس فيه أنه لا يمكن إلغاء مرافق الإرشاد الديني في تلك المؤسسات حيث تشكل ضمانة لحرية ممارسة الشعائر بسبب وجود نظام الإقامة، معطلًا بذلك أثر قرار وزير التعليم الصادر في ٣٠ يوليو ١٩٤٦م، والذي ألغى كل مرافق الإرشاد المقامة بعد ١٩٣٩م. واستند المجلس في قراره إلى أن القرار الوزاري المذكور بتعميمه الإلغاء على كافة المدارس الثانوية لم يراعِ حدود حريات المواطنين وحقهم في ممارسة شعائرهم في الظروف التي لا يستطيعون فيها مغادرة مدارسهم التي يقيمون بها، وبهذه المثابة يكون مشوبًا بعيب تجاوز السلطة[٩].

وفي ذات التاريخ قرر المجلس شرعية تعميم آخر صادر في ١٠ أكتوبر ١٩٤٥م لم يسمح بإقامة الشعائر داخل المدرسة حيث لم يتوافر الشرط اللازم، وهو وجود إقامة داخلية فيها. وعلى ذات الأسس أقام المجلس قراره في دعوى اللجنة الكاثوليكية لأهالي طلاب ليسيهات سان ـ إي ـ واز ومعاهدها، حيث ميّز بين ليسيه هوش دو فرساي المزود بنظام إقامة داخلية، وملحقه في سان كلود الذي يتردد عليه غير المقيمين فقط، فسمح بإقامة الشعائر في الأول، وحظره في الثاني[١٠].

---

(٨) Ibid, p 769.

(٩) Liberte Religieuse et regimes des cultes. ibid, p 769.

(١٠) Ibid, p 770.

وأكد المجلس اتجاهه ذلك في القرارين الصادرين في ٢٨/١/١٩٥٥م، أولهما في دعوى السادة أويرون وفيلشينو والسيدة بوديه، والثاني في دعوى الجمعية المهنية لمرشدي التعليم العام. وفي أولهما أيد المجلس وجود مرفق إرشاد ديني في مؤسسات الاستشفاء، بشرط أن يتناسب ذلك مع متطلبات المرفق الاستشفائي وإمكاناته المادية. وفي القرار الثاني اعتبر المجلس أن تنظيم مرفق إرشاد ديني لا يعتبر أمرًا ضروريًّا لضمان حرية الطلاب في ممارسة شعائرهم في مدرسة لا تضم سوى طلاب غير مقيمين فيها(١١).

وفي قراره الصادر في ٧/٣/١٩٦٩م في دعوى مدينة ليل أقر المجلس قرار وزير التربية الوطنية تضمين مخطط إنشاء مجمع مدرسي بناء جناح شعائري مخصص للاحتفال بالشعائر الكاثوليكية، والبروتستانتية، والإسرائيلية، مع دفع تكاليف البناء من قبل الجمعية لأجل دعم هيئات إرشاد الليسيهات. ويلاحظ أن ذلك القرار تضمن اعترافًا قانونيًّا بقبول التبرع من أجل بناء مبنى جديد، وليس من أجل صيانة مبنى قائم أو إصلاحه، كما كان يجري عليه العمل. وأنه لم يستند على وجود إقامة داخلية لتبرير بناء جناح شعائري فقط بل أيضًا من أجل إضفاء الشرعية على مشاركة الدولة في أعباء البناء(١٢).

ومن ذلك أيضًا القرار الصادر في ٢٧ يوليو ١٩٩٠م، في دعوى الجمعية لأجل تنظيم جديد للوقت المدرسي، والذي أبطل فيه المجلس قرار المفتش الأكاديمي بتغيير موعد العطلة الأسبوعية من السبت إلى الأربعاء، لتمكين الأهالي من تقديم التعليم الديني لأبنائهم خارج المدرسة استنادًا على أنه إذا كان يمكن للمفتش الأكاديمي أن يقوم بترتيب المواقيت، فليس لديه صلاحية تغيير موعد العطلة الأسبوعية للدروس في التعليم الابتدائي من يوم السبت إلى يوم الأربعاء بالمخالفة للقرار الوزاري الصادر في ٢ أيار ١٩٧٢م تطبيقًا لقانون ٢٨ مارس ١٨٨٢م(١٣).

وتعددت اجتهادات مجلس الدولة كذلك بشأن الاحتفالات الدِّينيَّة التي تقام داخل المباني المخصصة للعبادات، ومن ذلك القرار الصادر في ١٤/

---

(١١) Ibid, p771.
(١٢) Ibid 773.
(١٣) Ibid, p 774.

٥/١٩٨٢م في دعوى الجمعية الدولية لأجل وعي كريشنا والذي قرر فيه أن: «الحظر المطلق من جانب مدير الشرطة لكل احتفال أو طقس ديني ينظمه اتباع العبادة الكريشنية في مبنى يشغلونه، في غياب أسباب مستمدة من الأمن والهدوء العامين، يشكل انتهاكًا غير مشروع لحرية العبادات.

ومن ذلك أيضًا قرار مجلس الدولة الصادر في ١٥/٢/١٩٠٩م في دعوى الأب أوليفيه وآخرين والذي قرر فيه أنه - وفيما عدا حالة وجود سبب مستمد من ضرورة حفظ النظام العام - لا يمكن للعمدة أن يحظر مسيرة دينية بمناسبة دفن، ولا سيما حين تكون متفقة مع التقاليد المحلية.

والقرار الصادر في ٢/٧/١٩٤٧م في دعوى السادة غوييه والذي قرر فيه، على العكس من القرار السابق، مشروعية حظر مسيرة دينية لا ترتبط من جهة بأية عادة محلية وثبت، من جهة أخرى، أن من شأنها تعكير النظام العام.

والقرار الصادر في ٥/٣/١٩٤٨م في دعوى الشبيبة المسيحية النسائية المستقلة، والذي أبطل قرار مدير الشرطة بسحب رخصة إقامة قداس في حدائق قصر شايو صادرة الجمعية المذكورة؛ إذ لم يكن للقرار المذكور ما يبرره من تهديد الطمأنينة أو الأمن العام ولا المخاطر المزعومة المتمثلة في تخريب الأملاك العامة. ولم يعتد المجلس بعدد المنتمين للطائفة أو المشتركين في الاحتفال، أو الاعتراف بها لدى الجمهور للتصريح لها بتنظيم ذلك المجتمع. ومن ذلك أيضًا القرار الصادر في ٢٦/٤/١٩٥٠م في دعوى الأب دالكيه، والذي قرر فيه أنه لا تفقد تظاهرة دينية طابعها التقليدي حتى وإن لم يكن يمارسها إلا عدد محدود من المؤمنين[١٤].

وقد أدلت محكمة النقض برأيها في هذا الصدد، ومن ذلك حكمها الصادر في ٢٠ يوليو ١٩٩٤م في دعوى المركز الثقافي «ميريام زانك» - وكان يشارك في ملكية مبنى في باريس - والذي ألغت به حكمًا لمحكمة الاستئناف؛ لأنه لم يوضح السبب في اعتباره أن من شأن نشاط النادي الشعائري المذكور أن يسبب أضرارًا ومخاطر تزيد على تلك التي يمكن أن

(١٤) Ibid, p 776 - 780.

تتّجع من الاستخدام العادي[١٥].

المطلب الثاني

في تركيا

١٠٠ ـ أكد القسم الثاني من الدستور التركي المخصص لبيان الحقوق والواجبات الأساسية، في المادة (١٢) الواقعة في الفصل الأول (القواعد العامة) على تمتع كل شخص بحقوق وحريات أساسية غير قابلة للانتهاك أو الانتقاص، وعلى تحمله التزامات ومسئوليات قِبَل المجتمع والأسرة والأفراد الأخرين. ونصت المادة (١٤) على عدم جواز ممارسة الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور بغرض انتهاك سيادة الدولة غير القابلة للانتقاص، أو تهديد وجود الدولة التركية والجمهورية وممارسة الحقوق والحريات الأساسية، أو وضع حكومة الدولة تحت سيطرة فرد أو مجموعة من الناس أو تسييد طبقة اجتماعية على سواها أو إقامة تمييز على أساس اللغة أو الأصل أو الدين أو الطائفة، أو إقامة نظام حكومة قائم على أي من تلك الاعتبارات أو الأفكار بأي شكل كان[١٦].

أما بخصوص حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر، فقد نصت المادة (٢٤) من الفصل الثاني من القسم الثاني من الدستور المعنون: «حقوق وحريات الأفراد» المُعَنْوَنة: «حرية العقيدة والضمير» على ما يأتي:

«لكل شخص الحق في حرية الضمير والاعتقاد وتكوين قناعاته الدينية.

وتمارس أعمال العبادة والفروض والاحتفالات الدِّينيَّة بحرية، شريطة ألا تنطوي على انتهاك لأحكام هذه المادة.

ولا يجوز إجبار أحد على التعبد، أو المشاركة في الاحتفالات والطقوس الدينية، أو الإفصاح عن معتقداته وقناعاته الدينية، ولا يجوز أن يُلام أحد أو يتهم بسبب معتقداته وقناعاته الدينية.

---

(١٥) Ibid, p775.

(١٦) المصدر السابق، ذكره لنصوص الدستور التركي.

ويمارس التعليم والتوجيه في الدين والأخلاق تحت إشراف وهيمنة الدولة. ويكون التوجيه في الثقافة الدِّينيَّة والتعليم الأخلاقي إجباريًا في مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي، ويكون التعليم والتوجيه الديني فيما عدا ذلك طبقًا لرغبات الأفراد الخاصة، وفيما يتعلق بالقصّر، يكون ذلك بناء على طلب ممثليهم القانونيين. ولا يسمح لأي شخص باستغلال أو استعمال الدين أو المشاعر الدينية، أو الأشياء المقدسة دينيًا، بأية طريقة كانت، بغرض تحقيق النفوذ الشخصي أو السياسي، أو من أجل إقامة قواعد الدولة أو نظامها الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو القانوني على أسس دينية»[١٧]. ونشير في هذا الصدد إلى نص المادة ٢١٩ من قانون العقوبات والتي تحظر على الأئمة والقساوسة والحاخامات وغيرهم من القادة الروحيين الذم والقدح في الحكومة أو القوانين أثناء قيامهم بواجباتهم الدِّينيَّة، ويعاقب على مخالفة هذه المادة بالحبس مدة أدناها شهر وأقصاها سنة، وتزاد العقوبة لتصبح أدناها سنة وأقصاها سنتين إذا انطوت الجريمة على تحريض الآخرين على عدم إطاعة أحكام القانون.

وتنص المادة (٢٥) على أن: «لكل فرد الحق في حرية التفكير والرأي، ولا يجوز إجبار أي شخص على الكشف عن أفكاره وآرائه لأي سبب أو غرض، أو لومه أو اتهامه بسبب أفكاره وآرائه»[١٨].

كما نصت المادة (٧٥) من الدستور على أنه: «لا تجوز ملاحقة أحد بسبب العقيدة أو الإيمان أو النظام الديني أو الفلسفي الذي ينتمي إليه أو يعتنقه. ويسمح بكل الاحتفالات والخدمات الدِّينيَّة غير المعادية للقانون أو النظام العام أو الأخلاق»[١٩].

وبشكل عام تحترم الحكومة تلك النصوص في الممارسة، ولكنها تفرض بعض القيود على المسلمين وعلى غيرهم من الجماعات الدينية، خصوصًا فيما يخص المظاهر الدِّينيَّة في المباني الحكومية والمؤسسات التي تديرها الحكومة والجامعات. والسبب المعلن عادة لهذا هو الحفاظ على الدولة العلمانية، وهو واجب دستوري منوط بمؤسسات الدولة يقابل النص على حرية الاعتقاد

---

(١٧) المصدر السابق.

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) المصدر السابق.

وحرية ممارسة الشعائر، وأن المعتقدات الدِّينيَّة للأشخاص هي شأنهم الخاص كما أسلفنا. وقد لعبت مؤسسات الدولة، خصوصًا رئاسة الجمهورية، والقوات المسلحة، والقضاء، دورها المُبَيَّن في الدستور في الدفاع عن التقاليد العلمانية للجمهورية منذ تأسيسها. على أنه في كثير من الأحيان يقع تناقض بين أركان الدولة من جهة والحكومات المنتخبة من جهة أخرى، منشأه مظنة أن تلك الحكومات المنتخبة تهدد الطبيعة العلمانية للدولة[٢٠].

وعلى صعيد حرية الاعتقاد لا يوجد في تركيا قانون يحظر تغيير الدين لكن مؤسسات الدولة - البوليس والإدارة - لا تلتزم ذلك في التطبيق بشكل كامل. وقد أظهرت سجلات الحكومه في عام ٢٠٠٧م مئة وسبع وخمسين حاله تحول ديني، منها ٩٢ إلى الإسلام و٦٣ من الإسلام للديانات الأخرى. وينظر لتغيير الدين إلى غير الإسلام على أنه عمل مرفوض اجتماعيًا، حيث يتعرض المتحولون عن الإسلام؛ لتمييز اجتماعي، وسوء معاملة من الأهل والجيران[٢١]. ويُثبت الانتماء الديني في بطاقات الهوية، على الرغم من نص المادة (٢٤) من دستور ١٩٨٢م التي تنص على عدم جواز إرغام أحد على الإفصاح عن معتقداته الدِّينيَّة، وهناك بعض الفئات الدِّينيَّة (البهائيين) غير قادرين على إثبات انتمائهم الديني في بطاقة هويتهم؛ لأن هذه الديانة غير موجودة ضمن الاختيارات المتاحة - وهو وضع يماثل الوضع القائم في مصر -. وفي أبريل عام ٢٠٠٦م تبنى البرلمان تشريعًا يسمح للأشخاص بترك خانة الديانة في بطاقتهم خالية - قضت محكمة القضاء الإداري في مصر بحل مماثل لمشكلة إثبات ديانة البهائيين - أو تعديل البيان الموجود فيها بموجب إقرار مكتوب. وقد درجت الحكومة - بشكل موثق - على أن تضع العوائق في وجه اختيارات المتقدمين بمثل هذه الطلبات. وقد قال البهائيون: إن المسئولين الحكوميين أخبروهم بأنهم - وعلى الرغم من القانون الجديد - لا يستطيعون إثبات ديانتهم في بطاقاتهم[٢٢].

---

(٢٠) U.S. Department of state, Turkey. international Religious Freedom report 2007, Released by the bureau of Democracy, Human Rights, and labour. http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007, 1/4/2008، وأيضًا: نفس التقرير عن عام ٢٠٠٨م المنشور على ذات الموقع.

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢) المصدر السابق.

وفي أكتوبر ٢٠٠٤م أصدر المجلس الحكومي الاستشاري لحقوق الإنسان تقريرًا حول الأقليات، أثبت فيه أن غير المسلمين يحجبون بشكل جلي عن تولي الوظائف في بعض مؤسسات الدولة، مثل القوات المسلحة، ووزارة الخارجية، والبوليس، ووكالة المخابرات الوطنية، وأكد المتمون إلى أقليات دينية في تركيا مضمون ذلك التقرير، وعزوا ذلك إلى أن المواطنين غير المسلمين ينظر إليهم كأجانب، ومن ثَمّ غير أكفّاء لكي يُمثّلوا الدولة. وأحيل كل من د. باسكي أورات ود. إبراهيم كابوجلو المشاركين في وضع ذلك التقرير إلى المحاكمة، ولكن محكمة أنقرة قضت ببراءتهم في مايو ٢٠٠٦م[٢٣].

وفي عام ٢٠٠٥م أقام أحد العلويين دعوى قضائية أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بطلب إلغاء بيان الديانة من الهوية، ولم يصدر القرار في القضية حتى انتهاء الفترة التي تناولها تقرير الحريات الدِّينيَّة المشار إليه في الحاشية.

وبينما يمارس المسيحيون واليهود عقائدهم دون تمييز، تنشر طائفة من الصحف والتلفزيون بشكل مستمر رسائل مضادة للمسيحية. ويبدو أن الميول ضد التبشير والمسيحية منتشرة بين الموظفين الرسميين، ومصادر الصحافة القومية. ونعت وزير الدولة المسئول عن الشئون الدِّينيَّة المبشرين بأنهم انفصاليين ومخربين[٢٤].

ويشير السكان اليهود إلى تصاعد معاداة السامية في الصحافة والإعلام الرسمي والإنترنت خلال السنوات الأخيرة. خصوصًا خلال الحرب الأخيرة في أغسطس ٢٠٠٦م بين إسرائيل ولبنان، وكرد فعل على جرائم أمريكا وإسرائيل في العراق. ويعتقد قادة اليهود أن النزعة المعادية للسامية لها صلة بأحداث الشرق الأوسط حيث يُنظر إلى اليهود كمسئولين عن تلك الأحداث.

وفي أكتوبر ٢٠٠٦م أُحيلَ اثنان من المسلمين المتحولين للمسيحية إلى

---

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) المصدر السابق.

المحاكمة الجنائية بتهمة انتهاك أحكام المادة (٣٠١) من قانون العقوبات «إهانة الذات التركية» «Insulting Turkishness»، وإبداء الكراهية للإسلام، ونشر مواد دراسية إنجيلية سرية بين صفوف المواطنين[٢٥].

أما على صعيد حرية ممارسة الشعائر، وبينما ينظم الدستور والقانون رعاية الدولة لشئون الدين الإسلامي على النحو الذي سبق تناوله في موضع سابق، فإن الأقليات الدِّينيَّة تشكو من صعوبات في إقامة وصيانة وإدارة الأماكن المخصصة لشعائرها الدينية، وطبقًا للقانون ينبغي إقامة الشعائر الدِّينيَّة في أماكن مخصصة لذلك، وتختص الإدارة الحكومية بتحديد الأماكن التي يرخص بإقامة الشعائر الدِّينيَّة فيها، وإذا لم تكن الطائفة الدِّينيَّة معترفًا بها رسميًا في البلاد فإنها لا تمنح هذا الترخيص. وقد صودرت المباني الخاصة بالعبادات في المناطق التي تدنى فيها عدد السكان من الطائفة المعنية إلى حد كبير أو التي توقف فيها استخدام المباني المعنية في الأغراض التي أعدت لها. ولا يوجد حد معين لانخفاض عدد السكان المعنيين فيما يتعلق بتطبيق القانون المشار إليه، وتقديره متروك لإدارة الأوقاف. وهو الأمر الذي يسبب بعض المشاكل مع الطوائف ذات الصلة، خصوصًا اليونانيين الأرثوذكس. وإذ يسمح ذات القانون للجمعيات الدِّينيَّة المسجلة (١٦١ جمعية) بشراء ملكيات جديدة، فقد وافقت الحكومة على ٣٦٤ طلبًا من الجمعيات غير المسلمة لاكتساب ملكيات عقارية. وحتى عام ٢٠٠٦م كان القانون لا يسمح للجمعيات بالمطالبة باسترداد العقارات التي نزعت الدولة ملكيتها على امتداد السنوات السابقة[٢٦].

في أغسطس ٢٠٠٤م أعلن بطريرك الأرثوذكس الذي يتخذ من إسطنبول مقرًا له أن كنيسته تواجه عراقيل قانونية وإدارية تخالف التزامات تركيا في شأن الحرية الدينية. وقال: إن طائفته تتمتع بحرية في ممارسة كل طقوسها الدِّينيَّة، ولكن ليس لها أي حق في إدارة مؤسساتها الكنسية مثل الكنائس والأديرة والمقابر والمدارس. وأن كثيرًا من هذه المؤسسات تخضع لإدارة الدولة التي تستفيد منها ماديًا. معربًا عن تضرر الطائفة من حكم صدر عام

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) المصدر السابق.

١٩٧٤م يحرم الأقليات غير المسلمة من أصول تملكها منذ الثلاثينات وتُمثل مصدر إيرادات لها، معلقًا آماله على الانضمام للاتحاد الأوروبي لحل هذه المشاكل(٢٧).

وفي ٩ نوفمبر ٢٠٠٦م أقرَّ البرلمان قانونًا يسمح بإعادة ملكيات الأقليات الدِّينيَّة التي نزعت ملكيتها ما لم تكن قد بيعت إلى الغير، كما جعل ذلك القانون تكوين الجمعيات أكثر سهولة. وفي ديسمبر ٢٠٠٦م اعترض الرئيس على القانون على أساس أن تسع مواد منه لا تتوافق مع الدستور ولا مع معاهدة ١٩٢٣م أو نصوص القانون الحالي. وفي فبراير ٢٠٠٧م أقرَّ البرلمان القانون مجددًا، ودخل حيز التطبيق. على أن ذلك القانون جاء مخيبًا لآمال قطاع من الأقليات الدِّينيَّة؛ لأنه أخفق في معالجة مسألة الاسترداد بشكل كامل بالإضافة إلى تجاهله وضع ملكيات معينة مثل المقابر ومباني المدارس غير المسجلة بأسماء الجمعيات، حيث لا يسمح القانون للجمعيات بتلقي ملكية عقارات مسجلة باسم الغير بما فيها الملكيات التي سجلت باسم القديسين أو الرهبان في الوقت الذي لم يكن باستطاعتها فيه اكتساب الملكيات المسجلة باسمها(٢٨).

وقد تشكَّت الأقليات غير المسلمة من التدخل في انتخابات مجالس إدارات الجمعيات ومعاملة الجمعيات الدِّينيَّة الخيرية كأنها مؤسسات تجارية فيما يتعلق بالمحاسبة الضريبية، وتجميد الحصول على العائد من الصفقات العقارية، وحظر تحويل الفوائض المالية من جمعية إلى أخرى(٢٩).

ويمارس العلويون شعائرهم بحرية، وقد شيَّدوا بيوت الحكمة «Cem Houses» كأماكن للتجمع، على الرغم من عدم وجود اعتراف قانوني بها كأماكن لإقامة الشعائر الدينية. ويشار إليها عادة على أنها «مراكز ثقافية». ويصر ممثلو الطائفة العلوية على أنهم يواجهون عقبات عند محاولتهم إقامة بيوت الحكمة. ويبلغ عدد هذه البيوت في تركيا نحو المائة وهو عدد - بحسب تلك المصادر - غير كافٍ لتلبية احتياجات الطائفة. وفي بعض

---

(٢٧) الحياة، ٩/٨/ ٢٠٠٤م.

(٢٨) تقريري الحريات الدينية، مصدر سابق.

(٢٩) المصدر السابق.

المناطق يحظون بدعم السلطات المحلية، لتشييد تلك البيوت بينما اضطروا إلى خوض معارك قضائية، للتغلب على رفض السلطات في مناطق أخرى. وبينما تتكفل إدارة الشئون الدِّينيَّة (Diyanet) بنفقات إدارة المساجد المسجلة فإنها لا تقدم دعمًا مماثلًا للمباني الخاصة ببقية الطوائف الإسلامية الأمر الذي كان مثار شكوى من الطائفة المذكورة، بينما أكدت رئاسة الشئون الدِّينيَّة أنها تلتزم المساواة في تقديم خدماتها لكل من يطلبها[٣٠].

ولا يواجه الشيعة الأتراك البالغ عددهم ما بين مئة ألف ومليون نسمه والمتمركزين بشكل أساس في شرق تركيا وإسطنبول أية قيود على حرياتهم الدينية. وهم يديرون مساجدهم ويعينون أئمتهم، على الرغم من أن الأماكن المخصصة لإقامة شعائرهم ـ شأنهم شأن العلويين ـ ليس لها وضع قانوني وبالتالي لا تتلقى أي دعم من إدارة الشئون الدينية[٣١].

وتواجه الكنائس المعترف بها في البلاد بشكل عام تعقيدات إدارية في استقدام المسئولين الكنسيين الأجانب، فما عدا الكنيسة الكاثوليكية التي تعمل وفقًا لاتفاقات دبلوماسية، أدت التضييقات الإدارية بالإضافة للقيود المفروضة على تدريب القيادات الكنسية والقيود المفروضة على الحصول على تأشيرات دخول، إلى تناقص أعداد المنتمين إلى الديانة المسيحية[٣٢].

ويشترط لإجراء الإصلاحات والترميمات في المباني القديمة والمعتبرة أثرية الحصول على إذن المجلس المحلي حماية للثقافة والثروة الوطنية، وقد لعبت الإجراءات البيروقراطية دورًا مهمًا في تعطيل إصلاح المباني الخاصة ببعض المسيحيين كالسريان والأرمن الأرثوذكس.

وتخضع تركيا، باعتبارها أحد الأطراف الموقعة على الاتفاقية الأوروبية المنشئة للمجلس الأوروبي لحماية حقوق الإنسان والحقوق الأساسية، لاختصاص المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. وفي يناير ٢٠٠٧م قضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان لصالح مؤسسة المدرسة الأورثوذوكسية اليونانية في نزاع يتعلق باثنين من ممتلكاتها التي نزعت ملكيتها في عام

---

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) المصدر السابق.

١٩٩٦م، تأسيسًا على أن الحكومة انتهكت حقوق الملكية وأمرت بإعادة الممتلكات وبتعويض يزيد على تسعمائة ألف يورو[٣٣]. وأقيمت مؤخرًا دعويان أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إحداهما من تجمع الكنائس البروتستانتية (زاكاي تنبار وآخرون ضد تركيا) و(انتكابناك وآخرون ضد تركيا)، وكلتاهما تتعلقان بالقيود المفروضة على الملكية العقارية المخصصة للعبادة.

ومؤخرًا رفضت محكمة إسطنبول دعوى قضائية بحل جمعية شهود يهوه حديثة التأسيس، كما رُفض الاستئناف المقام من المدعي العام في ذلك الحكم. بينما يشكو المتممون لهذه الجماعة من تعرضهم لمضايقات في ممارسه طقوسهم وتعرضهم لمعاملة تمييزية تتمثل في إلقاء القبض عليهم وتقديمهم للمحاكمة والاعتداءات البدنية واللفظية والازدراء[٣٤].

ولا تعترف الحكومة بالوضع المسكوني لبابا الأرثوذكس اليونانيين، وتعترف فقط بوضعه كرئيس للطائفة الأرثوذكسية اليونانية الوطنية، على أساس أن وصف «مسكوني» يمثل خرقًا لمعاهدة لوزان ١٩٢٣م. ويترتب على ذلك أن المواطنين الأتراك هم فقط الذين يحق لهم الانضمام إلى السنودس المقدس للكنيسة، وأن يشاركوا في انتخاب البطريرك؛ على الرغم من مطالبة البطريركية المسكونية بمشاركة غير الأتراك. وتبنت محكمة الاستئناف العليا في يارجيتاي الموقف الحكومي الرسمي على الرغم من سبق إصدارها حكمًا لصالح البطريركية في دعوى مقامة ضدها من قس بلغاري مشلوح. ويقول الأرثوذكس اليونانيون: إن هذه الإجراءات الحكومية تهدد بقاء البطريركية المسكونية في إسطنبول؛ لأن العدد المتبقي من أتباع هذه الديانة في البلاد والبالغ ٤٠٠٠ شخص لا يكفي للحفاظ على بقاء تلك المؤسسة[٣٥].

وفي أبريل ٢٠٠٧م ألقى البوليس القبض على أتباع إحدى الكنائس المسيحية بتهمه القيام بأنشطه تبشرية على اعتبار أن ذلك يمثل تكديرًا للأمن العام وإهانة للإسلام، ومن بينهم اثنان من غير الأتراك، بتهمة توزيع كتاب

---

(٣٣) المصدر السابق.

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) المصدر السابق.

ورد فيه أن المسيحيين لا يمكنهم القبول بالإسلام؛ لأنه يناقض بعض أحكام الإنجيل[٣٦].

وفي ٢١/٢/٢٠٠٨م أقرّ البرلمان التركي في المداولة الثانية قانونًا يوسع حقوق الملكية للأقليات غير المسلمة في تركيا، وينظّم عمل الأوقاف والجمعيات الدِّينيَّة على نحو يسمح للكنائس (خصوصًا الأرثوذكسية اليونانية) باستعادة مزيد من ممتلكاتها وعقاراتها التي صادرتها الدولة عام ١٩٧٤م، شريطة ألا يكون قد تم التصرف فيها للغير، ويمنح القانون المؤسسات الدِّينيَّة فترة ١٨ شهرًا للتقدم بطلب استعادة العقار، وهي تعد مهلة قصيرة نظرًا لهجرة أغلب أصحاب العقارات المصادرة. ورفضت المعارضة القومية القانون الجديد وطلبت من الحكومة انتظار تطبيق اليونان لما ورد في اتفاقية لوزان في شأن معاملة الأقليات الدِّينيَّة في كل من البلدين بالمثل. وقد رفض الرئيس السابق (سيزار) إصدار هذا القانون، وأصدره الرئيس الجديد (عبد الله جُل). ويسمح القانون بإنشاء كنائس وأوقاف غير إسلامية جديدة، وبشراء العقارات وترميمها وإقامة علاقات مع مؤسسات أجنبية بشرط المعاملة بالمثل، كما يسمح للكنائس بجمع التبرعات من الداخل والخارج وفق شروط تنظم عملية التبرع[٣٧]. وهو أمر يسترعي الانتباه على ضوء توجهات حزب العدالة والتنمية ذي التوجه الإسلامي الذي ينتمي إليه الرئيس، وأغلب نواب البرلمان.

المطلب الثالث

في إيران

١٠١ ـ تنص المادة (١٣) من الدستور الإيراني على أن الزرادشتين، واليهود، والمسحيين الإيرانيين هم فقط الأقليات الدِّينيَّة المعترف بها التي تتمتع بالحرية في ممارسة طقوسها، واحتفالاتها الدِّينيَّة في حدود القانون، وبأن تطبق قوانينها الخاصة في مسائل الأحوال الشخصية والتعليم الديني.

وتنص المادة (١٤) من الدستور على أنه «طبقًا للآية الكريمة ﴿لا

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) الحياة، ٢٢/٢/٢٠٠٨م.

يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [الممتحنة: ٨]، فإن حكومة جمهورية إيران الإسلامية والمسلمين ملزمون بمعاملة غير المسلمين وفقًا للقواعد الأخلاقية ومبادئ العدل والإنصاف الإسلامية، وأن تُحترم حقوقهم الإنسانية، ويسري هذا المبدأ على كل من لا يتآمرون، ولا يمارسون أي نشاط ضد الإسلام وجمهورية إيران الإسلامية».

ويفهم من ذلك أن الدستور والقانون الإيراني يفرضان احترام حرية العقيدة، وإن لم يرد النص على ذلك بشكل صريح. ولذلك أصله في الآية الكريمة: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويعززه بعض نصوص الدستور الإيراني مثل المادة (٢٣): «التحري عن معتقدات الأشخاص محظور، ولا يجوز مؤاخذة أحد بسبب معتقداته» والمادة (٢٠): «كل مواطني البلد، رجالًا ونساءً يتمتعون بشكل متساوٍ بحماية القانون، وبالحقوق الإنسانيَّة والسِّياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة، وفقًا للموازين الإسلامية»[٣٨]، ويفهم من ذلك أن الدستور الإيراني يضمن نوعًا من الحماية في حدود العقيدة فقط لمن يدينون بغير الأديان المعترف بها أو لا يدينون بأي دين على الإطلاق طالما ظل ذلك في حدود العقيدة دون مظاهر خارجية، ولا يتضمن القانون الإيراني عقوبة على الردة[٣٩].

ويُمثِّل المسلمون في إيران ٩٨٪ من السكان البالغ عددهم ٧١,٦ مليون نسمة، ٨٩٪ منهم شيعيون، و٩٪ سُنِّيون (جُلّهم من التركمان، والعرب، والبلوش، والأكراد المتركزين في الشمال الغربي والجنوب الشرقي للبلاد)، ويُمثِّل غير المسلمين ٢٪ من السكان.

والبهائيون أكبر أقلية غير مسلمة، ويتراوح عددهم بين ٣٠٠ و٣٥٠ ألف، ويتلوهم المسيحيون، وعددهم حوالي ٣٠٠ ألف يتوزعون على عدة طوائف، ويتراوح عدد اليهود بين ٢٥ و٣٠ ألفًا، والصابئة المندائيون، وعددهم ما بين ٥ إلى ١٠ آلاف، وهناك ما بين ٣٠ إلى ٣٥ ألفًا من الزرادشتيين (تقول

---

(٣٨) المصدر السابق، نصوص الدستور الإيراني.

(٣٩) farhadi parviz, conflit interpersonnel de droit iranien en matiere de statut personnel-deux juridiques ... compare ... du 21 siecle.pp325 - 356.

مصادرهم: إن عددهم ٦٠ ألفًا)، وتشير الإحصاءات إلى تزايد معدلات الهجرة بين الأقليات الدينية[٤٠].

ويُعلي التاريخ والواقع الاجتماعي والفكري، وبالتالي نصوص الدستور والقانون، من شأن المذهب الشيعي ويجعل له الأولوية على ما عداه باعتباره الدين الرسمي للدولة.

وتسهم سياسة الحكومة وممارساتها في فرض قيود شديدة على حرية العقيدة. حيث تشير التقارير إلى معاناة الأقليات الرئيسة غير الشيعيَّة من درجات متنوعة من التفرقة خصوصًا في مجالات التوظيف والتعليم والإسكان. وتفرض كل من وزارة الثقافة الإسلاميَّة والإرشاد، ووزارة المخابرات والأمن رقابة لصيقة على الأنشطة الدينيَّة. والديانة لا تسجل في بطاقات الهوية، ولكن الأنشطة والمنظمات الاجتماعيَّة والدينيَّة والثقافيَّة للأقليات الدينيَّة - بما فيها المدارس - تراقب عن كثب. وفي ١٨ ديسمبر ٢٠٠٧م وللعام الخامس على التوالي وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على قرار جديد يدين وضع حقوق الإنسان في إيران، والمعاملة القاسية للأقليات الرئيسة في إيران.

وعلى الرغم من النصّ الدستوري على حرية الاعتقاد وضمان حقوق الأقليات الدينيَّة، فقد أشار ممثلو هذه الأقليات إلى وجود قيود تفرضها الحكومة على حرية الاعتقاد، وتُعَرّض أتباع الأقليات الدِّينيَّة المعترف بها إلى حالات اعتقال واضطهاد وتفرقة مورست ضدهم على أساس المعتقدات الدينية.

ولا تعترف الجمهورية الإسلامية بالحق في تغيير الديانة، ولا يحق لغير المسلمين تنظيم الاحتفالات الدِّينيَّة العامة أو ممارسة التبشير. وفي فبراير ٢٠٠٨م عُرِض على مجلس الشورى مشروع لتعديل قانون العقوبات ينص على الموت كعقوبة للردة عن الإسلام. وقبل ذلك كان يمكن القضاء بعقوبة

---

(٤٠) U.S. Department of state, Iran, International Religious Freedom report 2007, Released by the bureau of Democracy, Human Rights, and labor, http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007, 1/4/2008.

وأيضًا: نفس التقرير عن عام ٢٠٠٨م، المنشور على ذات الموقع.

الردة طبقًا للتفسير القضائي لقواعد الشريعة، ولكن لا توجد معلومات عن حالات إعدام قضي بها كعقوبة للردة خلال فترة التقرير المشار إليه في الهامش[41].

وقد شكا المسيحيون، خاصة الإنجيليين «البروتستانت» من تعرضهم للتضييق والملاحقة من قِبل السلطات في إطار مناهضة التبشير. ومن ذلك إلزام أعضاء الكنيسة الإنجيلية بأن يحملوا بطاقات عضوية تُزوِّد السلطات بنسخ منها. وإخضاع القساوسة للتدقيق في شخصياتهم من قِبل ممثلي السلطات المتمركزين خارج الكنيسة، وقصر الاجتماعات لتقديم الخدمات الكنسية على يوم الأحد، وإلزام مسئولي الكنيسة بإخطار وزارة الإعلام والإرشاد الإسلامي قبل قيد أعضاء جدد، والتضييق على المسلمين في دخول المباني الكنسية، وإغلاق بعض الكنائس، واعتقال المتحولين إلى المسيحية.

وتلزم السلطات ممثلي الكنيسة الإنجيلية بالتوقيع على تعهدات بأنها لن تعمل على تنصير المسلمين، ولن تسمح لهم بحضور شعائر الكنيسة، ودعا الرئيس أحمدي نجاد عدة مرات إلى الحد من انتشار المسيحية في البلاد[42].

أما على صعيد المساواة في تولي الوظائف العامة فإن المنتمين للأقليات الدينية ـ فيما خلا المسلمين السُّنَّة ـ ممنوعون من أن ينتسبوا إلى القضاء أو المؤسسة الأمنية أو أن يشغلوا وظائف رئيسة في المؤسسات العامة. ويخضع المتقدمون لشغل وظائف عامة للفحص؛ للتأكد من معرفتهم بالإسلام والتزامهم به، ويسمح للمنتمين إلى الأقليات الدينية، عدا البهائيين. بالعمل في الوظائف الحكومية الدنيا. ويخضع موظفو الحكومة ممن لا يراعون مبادئ الإسلام وقواعده للعقوبات التأديبية[43].

وينص الدستور على أن يكون جيش البلاد إسلاميًا، وأن يستخدم أشخاصًا ملتزمين بأهداف الثورة الإسلامية. ولكن لا يوجد إعفاء للأقليات الدِّينيَّة من الخدمة العسكرية. ويمنع القانون غير المسلمين من ترؤس

---

(41) تقرير الحريات الدينية آنف الذكر.

(42) المصدر السابق.

(43) المصدر السابق.

المسلمين كضباط في القوات المسلحة. ويمكن لغير المسلمين الحاصلين على مؤهلات جامعية أن يخدموا كضباط احتياط خلال الخدمة الإجبارية، ولكنهم لا يستطيعون أن يكونوا ضباطًا عاملين في القوات المسلحة(٤٤).

وطبقًا للقانون لا يسمح لأتباع الأقليات الدِّينيَّة من غير المسلمين بأن يتخبوا للهيئات التمثيلية، أو أن يشغلوا مراكز قيادية حكومية أو عسكرية، باستثناء خمسة مقاعد في مجلس الشورى، اثنان لأتباع الكنيسة الأرمنية، وواحد للمسيحيين السريان، وواحد لليهود، وواحد للزرادشتيين. ولا توجد مقاعد محجوزة للسُّنَّة ولا توجد قيود على عملهم في جهاز الدولة. والأعضاء السُّنَّة في المجلس يختارون عادة من قبل التجمعات السُّنِّية الكبرى. ومسموح لكل الأقليات الدِّينيَّة بالتصويت، ولكنها جميعًا بما فيها السُّنَّة محرومون ـ طبقًا لنصوص الدستور ـ من الترشح لرئاسة الجمهورية. كما تسمح الحكومة للأقليات الدِّينيَّة المعترف بها بإنشاء مراكز لأعضائها وجمعيات ثقافية واجتماعية ورياضية وخيرية ممولة ذاتيًا(٤٥).

وتراقب الحكومة عن كثب تصريحات وآراء رجال دين شيعة رئيسين. وقد أشارت التقارير إلى أن المحاكم الدِّينيَّة قد اعتادت اتهام رجال دين معروفين لتعبيرهم عن أفكار معارضة، وممارسة نشاطات لا تتفق مع الدين، بما في ذلك الكتابة في الصحف.

وأشارت القيادات الدِّينيَّة غير الشيعية إلى القمع والقيود الواسعة على حقهم في ممارسة عقائدهم، وبصفة خاصة إلى القيود المفروضة على تعليم المذهب السُّنِّي في المدارس الحكومية ـ في المقاطعات ذات الأغلبية السكانية السُّنِّية بما في ذلك كردستان، وخوزستان، والسيستان في بلوشستان (sistan-va-baluchestan). ولكن من الصعب تبيان ما يرجع من هذه القيود إلى عوامل عرقية وما يرجع منها لعوامل دينية نظرًا؛ لأن أغلب السُّنَّة ينتمون لأقليات عرقية. كما أشارت السُّنَّة إلى عدم وجود مسجد سُنِّي في طهران على الرغم من وجود حوالي مليون سُنِّي هناك كمثال ظاهر على التفرقة.

---

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) المصدر السابق.

ورصد زعماء السُّنَّة وجود إجراءات حظر على الكتابات الدِّينيَّة والتعليم السُّنِّيين في المدارس العامة، خصوصًا في المناطق ذات الأغلبية السُّنِّيَّة. كما أشارت السُّنَّة أيضًا إلى نقص التمثيل السُّنِّي في الوظائف الحكومية في المناطق التي يشكلون أغلبية سكانها، مثل: كردستان، وخوزستان، وحجبهم عن تولي الوظائف الحكومية القيادية، إلى جانب الدعاية المضادة للسُّنَّة في وسائل الإعلام والكتب والنشرات[٤٦].

ومع الاعتراف الرسمي باليهود كأقلية دينية، تشكو الجماعة اليهودية الإيرانية من سياسة تمييزية، وتصاعد الدعاية المعاقب عليها رسميًّا ضد السامية. ويبدو أن القناعة الراسخة لدى الإسلاميين المتطرفين بأن مواطني الدولة من اليهود يناصرون الصهيونية ودولة إسرائيل، قد أدت إلى خلق مناخ معادٍ لليهود ومحو الخط الفاصل بين الصهيونية واليهودية. وعلى الرغم من رعاية الدولة للدعاية ضد السامية في الصحف، فإن ممارسة الديانة اليهودية، فيما - خلا بعض الاستثناءات القليلة - نادرًا ما شهدت قيودًا حكومية أو تدخلًا في شئونها. وسمحت الحكومة بشكل منتظم بتعليم العبرية، ولكنها حدَّت من توزيع النصوص العبرية، خصوصًا النصوص غير الدينية إضافة لذلك واتساقًا مع جدول عمل المدارس عمومًا، طلبت الحكومة أن تبقى المدارس اليهودية مفتوحة أيام السبت الأمر الذي يتعارض مع الشريعة اليهودية. وخلال الفترة الأخيرة شهدت انتخابات الجماعة اليهودية لقيادتها تدخلات حكومية[٤٧].

وهناك تقارير ترجع إلى أعوام سابقة تشير إلى تعرض المنتمين إلى طائفة الصابئة المندائيين إلى تمييز اجتماعي، وضغوط للتحول إلى الإسلام، وحرمان من الحق في التعليم العالي.

وواجه الصوفيون - الذين تتفاوت تقديرات عددهم ما بين مليونين وخمسة ملايين - حملات قمع متصاعدة صاحبتها حملات لرجال الدين الشيعة في الصحف والاحتفالات تستنكر الصوفية وممارساتها، ومضايقات وتهديدات لقيادات الجماعات الصوفية من قِبل الاستخبارات والأمن. ومن

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) المصدر السابق.

ذلك إلقاء القبض على ١٨٠ صوفيًا في مدينة بروجرد في ١١ نوفمبر ٢٠٠٧م، بعد صدامات مع الشرطة. وقد أعلن أن إلقاء القبض عليهم جاء لمهاجمتهم لمسجد شيعي؛ لأن خطيب المسجد دعا علنًا إلى إغلاق مسجد للصوفية، وخلال الصدامات دُمّر جزء من مسجد الصوفية[٤٨].

ووضع البهائية في إيران هو المثل الأبرز على أوضاع أتباع الديانات التي لا يعترف بها الدستور، حيث يحظر عليهم ممارسة شعائرهم. وبينما يعلن المسئولون الحكوميون أن البهائيين كأفراد لهم حرية الاعتقاد، وتحميهم مواد الدستور بصفتهم مواطنين، فإن الحكومة مستمرة في منع البهائيين من ممارسة معتقداتهم ونشرها، وتحظر عليهم تولي الوظائف في الحكومة والجيش. وقد أعلن المجلس الروحي البهائي في الولايات المتحدة، أن أكثر من ٢٠٠ بهائي قُتلوا منذ ١٩٧٩م، و١٥ اختفوا، وتفترض وفاتهم.

وتعتبر الحكومة البهائيين مرتدين، وتنظر إلى الديانة البهائية على أنها نحلة سياسية. وقررت وزارة العدل أن من حق البهائيين التسجيل في المدارس إذا لم يطلقوا على أنفسهم هذه الصفة، وفي هذه الحالة يفضل تسجيلهم في مدارس تتمتع بأيدلوجية دينية قوية. وهناك تقارير تشير إلى تعرض الأطفال البهائيين في المدارس الحكومية لمحاولات لتحويلهم إلى الإسلام[٤٩].

وغالبًا ما يُتهم البهائيون رسميًا بأنهم «عملاء للصهيونية»، ويرجع ذلك جزئيًا إلى حقيقة أن مركز قيادة البهائية يقع في إسرائيل. وقد بدت هذه الاتهامات أكثر مصداقية عندما ضبط بعض البهائيين أثناء اتصالهم بمركزهم الرئيسي أو إرسالهم أموالًا إليه[٥٠].

وخلال عام ٢٠٠٨م رصد مقرر الأمم المتحدة الخاص وجود وثائق رسمية داخلية تطلب من وزارة الاستخبارات والحرس الثوري والشرطة أن تجمع المعلومات عن البهائيين، وترفعها إلى قيادة القوات المسلحة. وتسربت تقارير تفيد أن الحكومة أعدت قائمة بأسماء البهائيين، وتجارتهم

---

(٤٨) المصدر السابق.

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) المصدر السابق.

اعتمادًا على معلومات غرفة التجارة وهيئات أخرى غير حكومية يفترض فيها الاستقلال[٥١].

ورصدت حالات سجن للبهائيين واحتجازهم بسبب معتقداتهم الدينية. وتستند الحكومة في توقيف البهائيين ومحاكمتهم إلى نصي المادتين ٥٠٠ و٦٩٨ من قانون العقوبات الإسلامي والمتعلقتين على التوالي بالأنشطة المناهضة للدولة ونشر الضلال. وغالبًا ما تظل التهم قائمة رغم إطلاق سراح المحتجزين بعد دفع كفالة باهظة، ويظل المطلق سراحهم عرضة للتهديد بإعادة التوقيف في أي وقت. وبين ٧/٧/٢٠٠٧م، و٨/٥/٢٠٠٨م ألقت الحكومة القبض على ٤١ بهائيًا على الأقل، ووقعت على بعضهم اعتداءات من قِبل أشخاص غير معروفين وصلت أحيانًا إلى حد القتل[٥٢].

وفي ١٥ مارس ٢٠٠٨م قبلت محكمة استئناف إقليم همدان استئناف أربعة بهائيين كانت قد تمت إدانتهم بتهمة نشر الفكر المعادي للنظام. واستندت المحكمة إلى أن المتهمين لم يكونوا ضد الحكومة بل كانوا مطيعين لها بشكل مطلق، لتعتبر التعاليم البهائية ليست معادية بذاتها النظام، في نفس الوقت الذي نفذ فيه آخرون أحكام حبس لمدد متفاوتة بنفس التهمة. وسجلت التقارير عدة حالات إلقاء قبض على بهائيين آخرين في مطلع عام ٢٠٠٨م، بتهمة نشر التعاليم البهائية، بناءً على طلب وزارة الاستخبارات، وأفرج عن بعضهم بعد فترات متفاوتة، وعند بداية عام ٢٠٠٨م كان بعضهم لا يزال في السجون.

وصادرت الحكومة ممتلكات بهائية عديدة عقب الثورة، ولم تعدها إلى الآن، ويشمل ذلك مقابر بهائية وأماكن مقدسة، ومواقع تاريخية، ومراكز إدارية. ودمرت ممتلكات عديدة. والبهائيون محرومون من تشييع أو دفن موتاهم طبقًا لطقوسهم، ولا تحترم حقوق ملكيتهم. وصادرت الحكومة ملكيات خاصة ودينية لهذه الطائفة، بما فيها المنازل وسلمتهما إلى وكالة تابعة للإمام الخميني، ومنها منازل كان يعقد فيها فصول تعليمية لشباب البهائيين[٥٣].

---

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) المصدر السابق.

المبحث الثاني

أثر التحديد الدستوري لموقف الدولة من الدين على حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدِّينيَّة في مصر

١٠٢ ـ جرى نص المادة (٤٦) من الدستور القائم بأن «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية»، وقد كان دستور ١٩٢٣م يفرق بين حرية العقيدة التي تناولها في المادة (١٢) التي نصت على أن «حرية الاعتقاد مطلقة» وممارسة الشعائر الدِّينيَّة التي تناولها في المادة (١٣)، والتي نصت على أن «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية على أن لا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب». وتضمن دستور ١٩٣٠م ذات المادتين بينما شمل الإعلان الدستوري لعام ١٩٥٣م (المادة ٤)، ومن بعده دستور ١٩٥٦م (م٤٣) الحريتين في نصٍّ واحد، ولينتقل ذات النص مع تعديل طفيف إلى دستور ١٩٦٤م (المادة ٣٤)، ثم إلى دستور ١٩٧١م بالصيغة آنفة الذكر.

ونشير ابتداءً إلى الفارق بين الصيغة المستخدمة في دستور ١٩٢٣م، ومن بعده دساتير ١٩٥٦م ١٩٦٤م من أن حرية الاعتقاد مطلقة، دون شمولها بحماية الدولة أو كفالتها التي اقتصرت على حرية إقامة الشعائر، وشمول حرية الاعتقاد بكفالة الدولة في النص الحالي. ذلك أن استخدام الصيغة التقريرية؛ يعني: الاعتراف بهذا الحق وتلك الحرية كأمر واقع، يسبق النص الدستوري ويعلو عليه. ووصفها بأنها مطلقة؛ يعني: نفي أي قيود قد ترد عليها، وهو ما يتفق مع واقع الحال والمبادئ الدستورية الخاصة بحرية الضمير التي لا سلطان لأحد عليها، ولا يملك أحد أن يطلع عليها أو يحاسب صاحبها. ومن ثَمّ فقد كان التمييز بين حرية المعتقد، وحرية إقامة الشعائر التي تراعي الفرق بين ما يستقر في مكنون النفس والتعبير العلني

عنه، وفرض الحدود المستمدة من العادات المرعية والنظام العام والآداب على تلك الأخيرة دون الأولى أكثر توفيقًا في نظر الباحث من وجهة نظر الصياغة القانونية، وأكثر اتساقًا مع مفهوم حرية العقيدة، كما أن حماية الشعائر أفضل من كفالتها، بما يوحي لفظ الكفالة به من دور إيجابي يتجاوز إطار الحماية، فما دامت الدولة تكفل الشعائر، فسوف تتدخل في تنظيمها.

ومع أن نص المادة (٤٦) قد أسقط القيد الذي كان موجودًا على حرية ممارسة الشعائر في نص دستور ١٩٢٣م بأن تكون طبقًا للعادات المرعية وفي حدود النظام العام والآداب، فلم تلبث أحكام القضاء ـ مجلس الدولة ومن بعده المحكمة الدستورية العليا ـ أن استدعت حكم النص القديم لتطبقه باعتباره أمرًا مسلمًا به.

وعلى الرغم من جمع نص المادة (٤٦) من الدستور بين هاتين الحريتين على ما بينها من فارق، فإننا سنتناول كلًّا منهما في مطلب على حدة.

المطلب الأول

حرية العقيدة

١٠٣ ـ تعني حرية العقيدة: حرية الفرد في أن يعتنق الدين أو المبدأ الذي يريده، وحريته في ألا يعتقد في أي دين وحريته في تغيير دينه أو عقيدته. وقد سبق لنا أن أشرنا في موضع سابق من هذه الرسالة[1] إلى تميز فقهاء الإسلام بين الإيمان، وهو ما يستقر في القلب والضمير ويختص الله بالحكم عليه، والإسلام، هو التعبير الظاهر عن الانضمام لجماعة المسلمين، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، والقرآن الكريم حافل بالآيات التي تؤكد حرية الضمير التي لا سلطان لأحد عليها: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ۝﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً

---

(١) ص٩٥ ـ ٩٦.

وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴿١٠٤﴾﴾ [الأنعام: ١٠٤]، ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وغير ذلك كثير.

وفضلًا عن نص المادة (٤٦) من الدستور، تنص المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م، ووقعته مصر على أن «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، وهذا الحق ينطوي على حرية تغيير الدين أو المعتقد، وكذلك حرية إظهار دينه وإبداء معتقده، بمفرده أو في جماعة، وسواء أكان ذلك جهارًا أم خفية، وذلك بالتعليم والممارسات والتعبد وإقامة الشعائر»[٢].

كما تنص المادة (١٨) من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسِّياسيَّة التي أقرّتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦/١٢/١٩٦٦م، ووقعت عليها مصر في ٤/٨/١٩٦٧م، ووافقت عليها بقرار رئيس الجمهورية رقم ٥٣٦ لسنة ١٩٨١م (في أول أكتوبر ١٩٨١م): «مع الأخذ في الاعتبار أحكام الشريعة الإسلامية، وعدم تعارضها معها، وذلك مع التحفظ بشرط التصديق» على أن[٣]:

١ ـ لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

٢ ـ لا يجوز تعرض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.

٣ ـ لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود

---

(٢) د. سليم نجيب: الأقباط عبر التاريخ، دار الخيال، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٨٥.

(٣) الجريدة الرسمية، العدد ١٥، في ١٥ أبريل ١٩٨٢م.

التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

٤ ـ تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيًا وخلقيًا وفقًا لقناعاتهم الخاصة.

وعلى خلاف الحال في فرنسا التي تحل حرية الضمير مكانًا عليًا لا يجرؤ أحد على المساس به، وينص دستورها على احترام الدولة لجميع الأديان على الرغم من عدم اعتناقها لأي دين، والتي تحاشى قضاؤها قدر الإمكان التعرض لما يعد دينًا معترفًا به من عدمه، حتى لا تتدخل في ضمائر الأفراد وحريتهم في الاعتقاد، نجد أن قضاء الدولة المصرية، التي ينص دستورها على أنها تدين بالإسلام قد درج حتى في ظل دستور ١٩٢٣م، على المزج بين نصي المادتين (١٢) التي تكرس حرية الاعتقاد بشكل مطلق، و(١٣) التي تضع ممارسة الشعائر الدينيَّة في حماية الدولة متى كانت مطابقة للعادات المرعية وفي حدود النظام العام والآداب. فاعتمد قضاء مجلس الدولة رأي المؤسسة الدِّينيَّة الإسلامية في تقرير ما يعتبر دينًا معترفًا به من عدمه، وقصرَ الأديان المعترف بها في مصر على الأديان التوحيدية الثلاث: الإسلام، والمسيحية، واليهودية، الأمر الذي أدى إلى التدخل في حرية المعتقد، والمساس بجانب من الحقوق العامة لبعض المواطنين لأسباب تتعلق بقناعتهم الدينية. وقد كانت البهائية هي مجال الاجتهاد القضائي لمجلس الدولة لوقت طويل، حتى أضيف إليها مؤخرًا مشكلة العائدين إلى المسيحية، وهم فريق من المسيحيين ممن أسلموا، ثم رغبوا في العودة إلى دينهم.

ويمكن اعتبار الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري بجلسة ٢٦/ ٥/ ١٩٥٢م في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة (٤) قضائية حجر الأساس في التفسير القضائي، لحرية الاعتقاد وما يعد دينًا معترفًا به وأثر ذلك على الحقوق اللصيقة بالشخص.

والدعوى المشار إليها أقيمت من أحد الموظفين ضد وزارة المواصلات

ومصلحة السكة الحديد طالبًا تعديل راتبه بإضافة علاوة الزواج وعلاوة الغلاء المقررة للأولاد والتي رفضت المصلحة صرفها استنادًا إلى فتوى مفتي الديار المصرية بأن عقد زواج المدعي طبقًا لأحكام الشريعة البهائية هو عقد باطل، لا ينتج إلا باطلًا. فحسب ما جاء في الفتوى المؤرخة في ١٣/٤/١٩٥٠م «إذا كان المدعي قد اعتنق مذهب البهائيين بعد أن كان مسلمًا اعتبر مرتدًا عن الإسلام تجري عليه أحكام المرتدين، وكان زواجه بمحفل البهائيين بمن تزوج بها زواجًا باطلًا شرعًا سواء أكان من زوجة بهائية أم غير بهائية، ولا خفاء في أن عقائد البهائيين وتعاليمهم غير إسلامية يخرج بها معتنقها عن ربقة الإسلام، وقد سبق الإفتاء بكفر البهائيين، ومعاملتهم معاملة المرتدين»[٤].

والإشارة إلى سبق الإفتاء هنا تعني فتوى أخرى صادرة في ٣ من سبتمبر سنة ١٩٤٩م - استندت لها المصلحة أيضًا - وَرَدَ بها: «إن البهائية فرقة ليست من فرق المسلمين؛ إذ إن مذهبهم يناقض أصول الدين وعقائده التي لا يكون المرء مسلمًا إلا بالإيمان بها جميعًا؛ بل هو مذهب مخالف لسائر الملل السماوية، ولا يجوز للمسلمة أن تتزوج بواحد من هذه الفرقة وزواج المسلمة باطل؛ بل إن من اعتنق مذهبهم من بعد ما كان مسلمًا صار مرتدًا عن دين الإسلام، ولا يجوز زواجه مطلقًا ولو ببهائية مثله».

وبعد أن استخلصت المحكمة من أوراق الدعوى ما يؤيد ما ورد في الفتيا من أن تعاليم البهائيين تناقض أصول الدين الإسلامي وعقائده، وتخرج معتنقها من حظيرة الإسلام، تناولت دفاع المدعي في اعتراضه على ما قررته الفتيا من بطلان زواج البهائي بمن تزوج بها سواء أكانت بهائية أم غير بهائية بحجة أن فقهاء الشريعة الإسلامية لم يتحدثوا عن زواج المرتد، ولم يتعرض لها واحد منهم بالبحث؛ لأنهم يرون أن المرتد مستحق للقتل والمرتدة مستحقة للحبس، فلا يتصور قيام مثل هذا الزواج مع وجوب قتل المرتد وحبس المرتدة. وما دام حكم الشريعة الإسلامية بقتل الرجل وحبس المرأة غير مطبق الآن، فقد أصبح من المتصور قيام زواج مرتد، ويتعين استنباط

---

(٤) المستشار: سامح سيد محمد (هيئة قضايا الدولة): البهائية بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية والأحكام القضائية، القاهرة، ٢٠٠٧م، د. ن، ص١١٣ - ١٤٢.

حكم له، مقترحًا قياسه على حكم زواج الذمي في الشريعة الإسلامية. وزواجه صحيح شرعًا متى استوفى الشروط التي يشترطها الإسلام وهي الإيجاب والقبول، وحضور الشاهدين، وأن تكون المرأة محلًّا للعقد بأن تكون غير محرمة على الرجل حرمة مؤقتة أو مؤبدة؛ لينتهي من ذلك إلى أن زواجه رغم أنه بهائي زواج صحيح في نظر الإسلام.

وقد تناولت المحكمة هذا الدفاع بالرد، وأرست التقريرات التي بنت عليها حكمها فقالت: «ومن حيث إن حجة المدعي في هذا الصدد داحضة ذلك أن فقهاء الإسلام في كل عصر أفاضوا في الكلام عن زواج المرتد، وجماع رأيهم رغم اختلاف مذاهبهم أنه باطل بطلانًا أصليًّا، (وأوردت تأييدًا لرأيها تسعة استشهادات مطولة من كتب الفقه الإسلامي). وأما عن دفاع المدعي بأنه لا يصدق عليه وصف المرتد؛ لأنه لم يعتنق الإسلام، وولد لأبوين بهائيين، فقد ردته بأنه كان في سن السادسة عشرة عندما قيده أبوه في سجلات المحفل، ومن ثَمّ قررت بناءً على ما أخذت به من مذاهب الفقه الإسلامي «من حيث إن حكم الشريعة الإسلامية في شأن ابن المرتد قاطع لكل شبهة دافع للأساس الجديد الذي يحاول المدعي إقامة الدعوى عليه، وذلك أن ابن المرتد مسلم في نظر الإسلام سواء أعلق في بطن أمه قبل الردة أم بعدها. ومن باب أولى ما إذا كان قد ولد قبل ردة أبيه، بل يكفي لاعتبار ابن المرتد مسلمًا أن يكون لأحد أبويه أب مسلم مهما علا وبَعُد وسواء أمات هذا الجد البعيد على الإسلام أم ارتد عنه حال حياته. ويرى البعض أن ابن المرتد مرتد، ولكن لا يقتل إلا بعد البلوغ، وحاصل ذلك أن ابن المرتد يعلق، ويولد، ويبلغ مسلمًا، فإن ظهر منه الكفر بترك الإسلام فهو مرتد أصيل يستتاب، ويمهل فإن لم يتب يعامل معاملة المرتد من وجوب القتل إن كان ذكرًا، والحبس والضرب حتى الموت إن كانت أنثى، وذلك من عدة أوجه أساسية منها: أن الإسلام دين الفطرة فهو دين من لا دين له. ومنها أن الإسلام يعلو ولا يُعْلى عليه. ومنها أن من وُلد في دار الإسلام، ولم يعرف والده فهو مسلم، فحكم الإسلام يثبت ابتداء تبعة الدار عند الولادة. ومن باب أولى من بقي بدار الإسلام حتى بلغ أشده، وهذا أمر مُسَلَّم متفق عليه في المذاهب الأربعة».

وردت المحكمة على اعتصام المدعي بنص «المادة (١٣) من الدستور

مستعرضة تاريخ هذا النص، وواضح أن هذا النص وضع بدلًا من الفقرة الثانية للمادة السابقة في المشروع الأصلي وفق مشروع كرزون، وهو «ولجميع سكان مصر الحق في أن يقوموا بحرية تامة علانية أو غير علانية بشعائر أية ملة أو دين أو عقيدة أو مذهب...» وذلك واضح الدلالة على الأخذ بفكرة المعارضة من رجال الأديان، فحذفت شعائر الملة وأصبح مقصورًا على شعائر الأديان المعترف بها إذ ذاك، وعلى شعائر العقائد على أنها فروع وفرق لتلك الأديان المعترف بها من قبل، وقيد كل ذلك بالعادات المرعية في الديار المصرية وبشرط عدم الإخلال بالنظام والآداب.

«وحيث إنه متى تقرر أن الدستور لا يحمي المذاهب المبتدعة التي تحاول أن ترقى بنفسها إلى مصاف الأديان السماوية، والتي لا تعدو أن تكون زندقة وإلحادًا».

فقد انتهت المحكمة من بعد أن أهابت بالحكومة «أن تأخذ للأمر أهبته بما يستأهله من حزم وعزم؛ لتقضي على الفتنة... التي قصد الدستور وقاية النظام العام من شرورها». إلى رفض الدعوى على أساس أنه «ومن حيث إنه متى تقرر ذلك كانت أحكام الردة في شأن البهائيين واجبة التطبيق جملة وتفصيلًا بأصولها وفروعها، ولا يغير من هذا النظر كون قانون العقوبات الحالي لا ينص على إعدام المرتد. وليتحمل المرتد على الأقل بطلان زواجه إطلاقًا ما دامت للبلاد جهات قضائية لها ولاية القضاء بهذا البطلان بصفة أصلية أو بصفة تبعية[*]».

ومثّلت فتوى قسم الرأي بمجلس الدولة مجتمعًا رقم ٥٨٢ بتاريخ ١٩/١١/١٩٥٢م منحى مغايرًا في القضاء المصري، حيث اتجهت إلى إقرار حرية الاعتقاد على إطلاقها استنادًا على نص المادة (١٢) من دستور ١٩٢٣م والذي ورد بأن حرية الاعتقاد مطلقة، ورتبت على ذلك حق صاحب كل عقيدة، بصرف النظر عن قبولها من جانب الشريعة الإسلامية من عدمه، في الحصول على حقوقه التي يضمنها له القانون. وردًا على الاستفسار عما إذا كان يدخل في اختصاص الموثق توثيق عقود الزواج بين بهائيين باعتبارهم

(*) المرجع السابق.

غير مسلمين. استنادًا إلى نص المادة الثالثة من قانون التوثيق رقم ٦٨ لسنة ١٩٤٧م على أن «تتولى مكاتب التوثيق توثيق المحررات المتعلقة بالأحوال الشخصية بالنسبة إلى «غير المسلمين» وعما إذا كانت عبارة غير المسلمين هذه تشمل طائفة البهائيين من عدمه؟

أجاب قسم الرأي مجتمعًا عن هذا التساؤل فقال:

«إنه لما كانت عبارة غير المسلمين هذه مطلقة غير محددة، وكانت القاعدة أن المطلق يجري على إطلاقه، وأن لا تخصيص بغير مخصص، فإنه يتعين تفسير هذه العبارة بأنها تشمل كل من لا يدين بالإسلام سواء كان مؤمنًا بدين آخر معترف به أو غير معترف به أو لا دين له. ولا وجه للقول بأن مؤدى هذه العبارة لا ينصرف إلا لغير المسلمين ممن يؤمنون بديانة سماوية معترف بها، وأن البهائية لا يقرها الإسلام؛ لأنها خروج عليه وارتداد عنه؛ لأنه بالرجوع إلى المادة ١٢ من الدستور نجد أنها تنص على أن حرية الاعتقاد مطلقة. وهذا الحكم يقرر مبدأ أساسيًّا مُسَلَّمًا به هو أن تكون لكل إنسان حرية تكوين عقيدته الدِّينيَّة أيًّا كانت هذه العقيدة. ولما كانت العقيدة البهائية عقيدة دينية فإنه يتعين التسليم بحرية كل إنسان في اعتناقها، ولو كان قبل ذلك مسلمًا ارتد عن إسلامه.

أما ما ورد في المادة ١٣ من الدستور من حماية الدولة لحرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب، فإنه ينصب على إقامة الشعائر الدِّينيَّة في أماكن معدة للعبادة أو إقامتها علانية. فالدولة وفقًا لهذا النص لا تحمي إقامة هذه الشعائر إلا في الحدود التي جرت بها العادات المرعية، أما الاعتقاد ذاته فحرية مطلقة لا قيد عليها.

وانتهت الفتوى إلى القول: إنه متى تقرر أن البهائية عقيدة دينية لكل إنسان حرية اعتناقها، ولو أن الإسلام لا يعترف بها، فإنه يتعين القول: إن عبارة «غير المسلمين» التي تضمنتها المادة الثالثة من قانون التوثيق تشمل فيمن تشمل طائفة البهائيين، وأنه يدخل في اختصاص الموثق توثيق عقود الزواج بين بهائيين باعتبارهم غير مسلمين[٦].

---

(٦) المرجع السابق، ص١٤٤ - ١٤٥.

على أن ذلك الاتجاه لم يقدر له الاستمرار عقب صدور حكم محكمة القضاء الإداري آنف الذكر، فجاءت الفتوى الصادرة من إدارة الفتوى والتشريع لوزارة العدل بمجلس الدولة رقم ١٢٩ بتاريخ ١٧/ ٤/ ١٩٥٥م، وكذلك فتوى قسم الرأي مجتمعًا رقم ٢٧١ بتاريخ ٩/ ٥/ ١٩٥٧م، مناقضتين للفتوى السابقة، مقررتين عدم جواز إجبار الدولة على الاعتراف بالبهائية أيًا ما كان مظهر هذا الاعتراف، مُؤسِّسة رأيها على أنه:

«إذا كانت حرية العقيدة مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد، فإن المراد بالأديان في هذا الشأن هو الأديان المعترف بها، وليس من بينها الدين البهائي. ومبدأ إطلاق حرية العقيدة لا يعني في الواقع سوى حرية الفرد في الاعتقاد فيما يراه من الديانات. والمقصود بالاعتقاد في هذا المعنى الإرادة أو النية الكامنة في نفس الشخص، والتي لا يجوز له التعبير عنها بمظهر خارجي فعلي إلا في حدود ما يسمح به النظام الأساسي للدولة والقواعد التي يقوم عليها هذا النظام، ومنها أحكام الشريعة الإسلامية التي لا تعترف بالدين البهائي، وما انطوى عليه من زيغ وفساد، وعلى ذلك فلا يمكن إجبار الدولة على الاعتراف بهذا الدين أيًا ما كان مظهر هذا الاعتراف»[٧].

وقد تم تكريس هذا الاتجاه من قِبل المحكمة العليا (الدستورية). ففي ١٩ يوليه ١٩٦٠م صدر قرار رئيس الجمهورية بالقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م، استنادًا على السلطات المخولة له في الدستور المؤقت وبموجب القانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨م بشأن حالة الطوارئ مقررًا في مادته الأولى: حل جميع المحافل البهائية ومراكزها الموجودة بإقليمي الجمهورية، وإيقاف نشاطها وحاظرًا على الأفراد والمؤسسات والهيئات القيام بأي نشاط مما كانت تباشره هذه المحافل والمراكز. وقررت مادته الثانية: أن تؤول أموال وموجودات المحافل البهائية ومراكزها إلى الجهات التي يعينها وزير الداخلية، والتي خلفت تلك المحافل والمراكز في حقوقها والتزاماتها وفق إجراءات حددتها المادة الثانية، وعاقبت المادة الرابعة على مخالفة أحكام القرار بقانون بالحبس والغرامة أو إحداهما[٨].

---

(٧) المرجع السابق، ص١٤٦.

(٨) المرجع السابق، ص٨٦ ـ ٨٧.

وأقام عدد من البهائيين الدعوى رقم (٧) لسنة (٢) قضائية عليا (دستورية) بطلب الحكم بعدم دستورية القرار بقانون آنف الذكر، وبجلسة أول مارس ١٩٧٥م أصدرت المحكمة حكمها برفض الدعوى، في حكم أعادت مدوناته تثبيت حدود حرية العقيدة طبقًا للاتجاه الغالب في التفسير القضائي المصري للنص الدستوري. ومهدت المحكمة لحكمها باستعادة تاريخ النصوص الخاصة بحرية العقيدة في الدستور المصري فقالت: «ومن حيث إنه يُبيّن من استقصاء النصوص الخاصة بحرية العقيدة في الدساتير المصرية المتعاقبة أنها بدأت في أصلها بالمادتين الثانية عشرة والثالثة عشرة من دستور سنة ١٩٢٣م، وكانت أولاهما تنص على أن حرية العقيدة مطلقة، وكانت الثانية تنص على أن تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية على أن لا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب. وتفيد الأعمال التحضيرية لهذا الدستور أن النصين المذكورين كانا في الأصل نصًا واحدًا اقترحته لجنة وضع المبادئ العامة للدستور مستهدية بمشروع للدستور أعده وقتئذ لورد كيرزون وزير خارجية إنجلترا التي كانت تحتل مصر وكان يجري على النحو الآتي:

«حرية الاعتقاد الديني مطلقة، فلجميع سكان مصر الحق في أن يقوموا بحرية تامة علانية أو في غير علانية بشعائر أية ملة أو دين أو عقيدة ما دامت هذه الشعائر لا تنافي النظام العام أو الآداب العامة»، وقد أثار هذا النص معارضة شديدة من جانب أعضاء لجنة الدستور؛ لأنه من العموم والإطلاق بحيث يتناول شعائر الأديان كافة في حين أن الأديان التي تجب حماية شعائرها هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة: الإسلام، والمسيحية، واليهودية. واستقر الرأي على أن يكون النص مقصورًا على شعائر هذه الأديان فحسب، فلا يسمح باستحداث أي دين وصيغ النص مجزءًا في المادتين الثانية عشرة والثالثة عشرة اللتين تقدم ذكرهما، وتضمنت الأولى النص على حرية العقيدة، وتضمنت الثانية النص على حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد، وظل هذان النصان قائمين حتى ألغي دستور سنة ١٩٢٣م وحل محله دستور سنة ١٩٥٦م وهو أول دستور للثورة فأدمج النصين المذكورين في نص واحد تضمنته المادة ٤٣ وكان يجري على النحو الآتي: «حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد

طبقًا للعادات المرعية على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب»، ثم تردد هذا النص في دستور سنة ١٩٥٨م (في المادة ٤٣)، ثم دستور سنة ١٩٦٤م (في المادة ٣٤)، واستقر أخيرًا في المادة ٤٦ من الدستور القائم ونصها: «تكفل الدولة حرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

ومن ثَمّ وضحت المحكمة المبدأ الغالب في التفسير القضائي المصري حتى الآن لحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، فقررت: «ومن حيث إنه يستفاد مما تقدم أن المُشرّع قد التزم في جميع الدساتير المصرية مبدأ حرية العقيدة، وحرية إقامة الشعائر الدِّينيَّة باعتبارهما من الأصول الدستورية الثابتة المستقرة في كل بلد متحضر، فلكل إنسان أن يؤمن بما يشاء من الأديان والعقائد التي يطمئن إليها ضميره وتسكن إليها نفسه، ولا سبيل لأية سلطة عليه فيما يدين به في قرارة نفسه وأعماق وجدانه، أما حرية إقامة الشعائر الدِّينيَّة وممارستها فهي مقيدة بقيد أفصحت عنه الدساتير السابقة، وأغفله الدستور القائم وهو: «قيد عدم الإخلال بالنظام العام وعدم منافاة الآداب»، ولا ريب أن إغفاله لا يعني إسقاطه عمدًا، وإباحة إقامة الشعائر الدِّينيَّة، ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب ذلك أن المُشرّع رأى أن هذا القيد غني عن الإثبات والنص عليه صراحة باعتباره أمرًا بديهيًا وأصلًا دستوريًا يتعين إعماله ولو أغفل النص عليه، أما الأديان التي يحمي هذا النص حرية القيام بشعائرها فقد استبان من الأعمال التحضيرية لدستور سنة ١٩٢٣م: عن المادتين ١٢، ١٣ منه وهما الأصل الدستوري لجميع النصوص التي رددتها الدساتير المصرية المتعاقبة أن الأديان التي تحمي هذه النصوص ـ ومنها نص المادة ٤٦ من الدستور الحالي ـ حرية القيام بشعائرها إنما هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة».

«ومن حيث إن العقيدة البهائية على ما أجمع عليه أئمة المسلمين ليست من الأديان المعترف بها، ومن يدين بها من المسلمين يعتبر مرتدًا».

وبعد أن أشارت إلى نصوص القرار بقانون المطعون فيه، انتهت إلى أن:

«أولًا: الحماية التي يكفلها الدستور لحرية إقامة الشعائر الدِّينيَّة مقصورة على الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها كما تفصح عن ذلك الأعمال

التحضيرية للمادتين ١٢، ١٣ من دستور سنة ١٩٢٣م التي تقدم ذكرها وهما الأصل التشريعي الذي ترجع إليه النصوص الخاصة بحرية العقيدة، وحرية إقامة الشعائر الدِّينيَّة في الدساتير المصرية التي تلت هذا الدستور. ولما كانت العقيدة البهائية ليست دينًا سماويًا معترفًا به فإن الدستور لا يكفل حرية إقامة شعائرها.

ثانيًا: أن إقامة الشعائر الدِّينيَّة لأي دين، ولو كان معترفًا به مقيدة بألا تكون مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب. ولما كانت إقامة شعائر العقيدة البهائية مخلة بالنظام العام في البلد الذي يقوم في أصله وأساسه على الشريعة الإسلامية لا يكفل حمايتها.

ثالثًا: أن المحافل البهائية وفقًا للتكييف القانوني السليم هي جمعيات خاصة تخضع لأحكام القانون رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦م بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة، وقد حظر الدستور إنشاء هذه الجمعيات متى كان نشاطها معاديًا لنظام المجتمع (المادة ٥٥ من الدستور)، ونظام المجتمع هو النظام العام الذي تقدم ذكره».

«ومن حيث إنه لا تعارض بين القرار بقانون المطعون فيه وبين مبدأ المساواة ذلك أن هذا المبدأ لا يعني التماثل من جميع الوجوه بين جميع الأفراد وإن اختلفت مراكزهم القانونية، والمساواة بينهم مساواة حسابية مطلقة وإنما يعني هذا المبدأ عدم التمييز والتفرقة بين أفراد الطائفة الواحدة إذا تماثلت بينهم هذه المراكز، ولم يتضمن القرار بقانون المطعون عليه أي تمييز من هذا القبيل ومن ثَمَّ فلا سبيل للنعي عليه بالإخلال بمبدأ المساواة».

وتناولت المحكمة كذلك التعارض الظاهر بين هذا الرأي والتزام مصر بموجب الإعلان العالمي لحقوق الانسان فقالت: «ومن حيث إنه عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ من ديسمبر سنة ١٩٤٨م ووقعته مصر، فإنه لا يعدو أن يكون مجرد توصية غير ملزمة، وليست له قيمة المعاهدات الدولية المصدق عليها، وحتى بالنسبة إلى هذه المعاهدات فإن صدور قانون داخلي بأحكام تغايرها لا ينال من دستوريته ذلك أن المعاهدات ليست لها قيمة الدساتير وقوتها ولا تجاوز مرتبتها مرتبة القانون بذاته، هذا فضلًا عن أن القرار بقانون المطعون فيه لا

يناهض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد نصّت المادة ٢٩ منه في فقرتها الثانية على: أن الفرد يخضع في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها؛ لتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي، ومن ثَمّ فإنه متى اقتضت موجبات النظام العام في البلاد والذي يستمد حدوده أساسًا من الشريعة الإسلامية حظر المحافل البهائية ووقف نشاطها، فلا تثريب على هذا الحظر، ولا تنافر بينه وبين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومن ثَمّ يكون هذا الوجه غير قائم على أساس سليم».

ومن ثَمّ عرضت المحكمة للرد على أوجه الطعن المتعلقة بانتهاء حالة الطوارئ التي استند إليها القرار، وأنه لم يعرض على مجلس الأمة في أول انعقاد له؛ لتنتهي إلى رفض الدعوى[٩].

واضطردت الفتاوى في ذلك الاتجاه، ومن ذلك فتوى الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع بمجلس الدولة رقم ٥٤٤ بتاريخ ١٣/ ٧/ ١٩٧٧م، والتي انتهت إلى عدم جواز إثبات الزواج البهائي، والتي استندت إلى ذات الحجج الواردة في مجلس الدولة والعليا آنفي الذكر، والتي ورد بها: «ولا يجوز الحجاج بحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر التي كفلها الدستور للقول بوجوب الاعتراف بالبهائية، وما يترتب عليه، وإذا كان المُشرّع قد أغفل في الدستور الدائم قيد (عدم الإخلال بالنظام العام وعدم منافاة الآداب) فإن ذلك لا يعني إباحة الاعتقاد وإقامة الشعائر، ولو كان ذلك مخلًا بالنظام العام ومنافيًا للآداب؛ ذلك لأن المُشرّع رأى أن هذا القيد غني عن الإثبات والنص عليه صراحة باعتباره أمرًا بديهيًا وأصلًا دستوريًا يتعين أعماله، ولو لم يُنص عليه.

وبناءً على ذلك فإنه يجب للاعتداد بالعقيدة وآثارها وللسماح بإقامة شعائرها أن تكون منبثقة عن الأديان المعترف بها، وألا تكون مخالفة للنظام العام والآداب، وذلك لا يعني الحجر على العقائد فلكل إنسان أن يؤمن وأن

---

(٩) حكم المحكمة العليا في القضية رقم (٧) لسنة (٢) قضائية بجلسة أول مارس ١٩٧٥م، موقع المحكمة الدستورية.

http://www.hccourt.gov.eg/index 17/8/2009.

يعتقد ما يشاء، ولا سبيل عليه فيما يدين به في أعماقه، غير أنه لا يستطيع أن يرتب آثارًا خارج نطاق ذاته طالما كان هذا الاعتقاد مخالفًا للنظام العام والآداب.

وحيث إن فكرة النظام العام تعني الأساس السياسي والاجتماعي والاقتصادي الخاص الذي يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين المطبقة فيها وعاداتها المرعية - وهي أكثر ظهورًا في نطاق الأحوال الشخصية؛ لاتصالها بنظام الأسرة الخلية الأولى للمجتمع - لذلك فإن القواعد المنظمة للأسرة كالولاية والسلطة الأبوية والسلطة الزوجية والقرابة وما يتعلق بالزواج والطلاق تعتبر من النظام العام.

ولما كانت البهائية في معتقداتها ومسالكها ليست من الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها وتناقض الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي للتشريع، وتتناول الأحوال الشخصية للفرد والأسرة بما يتعارض مع الأديان السماوية المعترف بها ومع القيم والتقاليد والتراث التاريخي للشعب المصري، فإنها تعتبر مخالفة للنظام العام في مصر.

ومتى ثبتت مخالفة البهائية للنظام العام، امتنع مباشرة أي تصرف لأتباعها، بوصفهم بهائيين، أو ترتيب أي حق على هذه التصرفات؛ لأن الباطل لا ينتج إلا باطلًا، لهذا فإن زواج البهائي أيًا كان أصل ملته يكون باطلًا بطلانًا مطلقًا، ولا يجوز توثيقه طالما أن ذلك هو ما تقتضيه موجبات النظام العام في مصر».

أما عن تعارض هذه الفتوى مع فتوى قسم الرأي آنفة الذكر، فقد تم تجاوزها استنادًا على أنه «ومن حيث إنه فيما يتعلق بفتوى الجمعية العمومية الصادرة برقم ٥٨٢ في ١٩/ ١١/ ١٩٥٢م التي يستند إليها المحامي المدافع عن البهائيين.

ومن حيث إنه أيًا كان وجه الرأي في هذه الفتوى، فإنها سابقة على صدور القانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م في شأن حل المحافل البهائية الذي حسم الرأي بصدد البهائية، ولم يعد الأمر بعده محلًا لجدل أو نقاش»[١٠].

---

(١٠) سامح سيف، المرجع السابق، ص١٤٧ - ١٤٨.

وفي محاولة أخرى لإعادة رسم حدود حرية الاعتقاد وحق صاحب المعتقد المستند على الدستور والقانون في المسائل اللصيقة بشخصه، عادت المحكمة الإدارية العليا؛ لتقرّ للبهائيين بحقهم في إثبات ديانتهم في البطاقة الشخصية، في حكمها الصادر بجلسة ١٩٨٣/١/٢٩م في الطعن رقم ١١٠٩ لسنة ٢٥ ق والذي ألغت به الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري بالإسكندرية في الدعوى رقم ٨٤ لسنة ٣١ ق بجلسة ١٩٧٩/٥/١٦م برفض دعوى الطاعن بطلب إلغاء قرار شطب ابنه من كليته الجامعية؛ لأنه لم يقدم ما يثبت موقفه من التجنيد، لامتناع جهة الإدارة عن استخراج بطاقة شخصية له مثبت بها انتماءه للبهائية، وقد استند حكم الرفض إلى ذات المبادئ التي قررتها الأحكام والفتاوى آنفة الذكر استنادًا إلى نص المادة الثانية من الدستور على أن دين الدولة الإسلام ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع، الذي يتعين النظر في ضوئه إلى أحكام الدستور الأخرى المتعلقة بحرية العقيدة وعدم التفرقة بين المواطنين بسبب الدين أو العقيدة، حيث تفسر هذه الأحكام في حدود ما يسمح به الإسلام، وعلى نحو لا يتعارض مع مبادئه أو يتنافى مع أحكامه. وقد تضمن الدستور قواعد آمرة تخاطب الدولة والمواطنين، ويلتزمها الحاكم والمحكوم في التشريع والقضاء والإدارة. وإذا كان الدستور قد نص على حرية العقيدة التي أكدها الإسلام من قبل، فإن ممارسة هذه الحرية لا يجوز أن تتخذ مظهرًا خارجيًّا يتعارض مع أحكام الإسلام. وإذ كانت البهائية تناقض الديانات السماوية المعترف بها، فلا يجوز أن تأخذ مظهرًا خارجيًّا، ولا يكون لابن المدعي أن يصر على أن تصدر له بطاقة شخصية يذكر فيها أنه بهائي، ويكون امتناع السجل المدني عن استخراج هذه البطاقة قرارًا سليمًا صحيحًا، ولا سندَ لطلب إلغائه، وإذ يحظر قانون الخدمة العسكرية والوطنية بقاء الطالب بعد بلوغه التاسعة عشرة من عمره في الجامعة ما لم يكن حاملًا بطاقة الخدمة العسكرية، ولم يتقدم ابن المدعي بهذه البطاقة فإن قرار شطبه من كلية التربية يكون قائمًا على سبب يبرره، ويتعين رفض طلب إلغائه.

وألغت المحكمة الإدارية العليا الحكم المطعون عليه مقيمة قضاءها على أنه: «ومن حيث إن الذي يبين من مدونات الفقه الإسلامي أن دار الإسلام قد وَسِعَتْ غير المسلمين على اختلاف ما يدينون يحيون فيها كسائر الناس

بغير أن يكره أحد منهم على أن يغير شيئًا مما يؤمن به، ولكن لا يقر على الظهور من شعائر الأديان إلا ما يعترف به في حكومة الإسلام، ويقتصر ذلك على أعراف المسلمين بمصر على أهل الكتاب من اليهود والنصارى وحدهم. وتقتضي الشريعة فيما بينه الأئمة من أحكامها أن يظهر ما يميز غير المسلم من المسلم في ممارسة شئون الحياة الاجتماعية بما يقيم مجال الحقوق والواجبات التي يختص بها المسلمون ولا يستطيع سواهم القيام عليها لمخالفتها ما يعتقدون، فما أوجبه قانون الأحوال المدنية رقم ٢٦٠ لسنة ١٩٦٠م من استخراج بطاقة شخصية لكل مصري يبين فيها اسمه ودينه هو ما تفرضه أحكام الشريعة الإسلامية، وليس يخالف عن أحكامها ذكر الدين في تلك البطاقة، وإن كان مما لا يعترف بإظهار مناسكه، كالبهائية ونحوها. بل يجب بيانه حتى تعرف حال صاحبه، ولا يقع له من المراكز القانونية ما لا تبيحه له تلك العقيدة بين جماعة المسلمين، ولا يكون للسجل المدني أن يمتنع عن إعطاء بطاقة شخصية لمن يدين بالبهائية، ولا أن يغفل ذكر هذا الدين في بطاقة من يعتنقه. ويكون منع السجل المدني بدائرة المنتزه ابن الطاعن بطاقة الشخصية قرارًا إداريًا يخالف القانون، وإذ عدل الحكم المطعون فيه عن القضاء بإلغائه يكون قد أخطأ صحيح القانون، ويتعين الحكم بإلغائه.

أما فيما يخص القرار الصادر بشطب ابن الطاعن من كلية التربية والذى استند إلى ما يفرضه قانون الخدمة العسكرية والوطنية - رقم ٥٠٥ لسنة ١٩٥٥م - فقد انتهت المحكمة إلى رفض الطعن على أساس أن القانون يشترط حصول الطالب على بطاقتي الشخصية والخدمة العسكرية، ولا سبيل لتلك الكلية إلى التحلل مما تفرضه أحكام تلك القوانين، ولا يعفيها من الجزاء الجنائي إن هي تعدتها مما يتعذر به ابن الطاعن من عجزه عن الحصول على هاتين البطاقتين؛ إذ لا يخولها القانون تقديرًا تقضي به ظروف الطالب وأعذاره في هذا الشأن. ويكون قرار الشطب قد صدر عن سبب صحيح. وكذلك يوجب هذا الشطب ما يبين من اعتناق الطالب البهائية فمثله لا يصلح أن يتولى شيئًا من تربية النشء؛ لأنه لا يؤمن أن ينفث فيمن يعلمه ما يزيغ قلبه عن الدين الحق أو ما يلبسه عليه، ولا يأتي ذلك على أصل حقه في اختيار العمل الذي يرتضيه فإن له سعة في سائر أبواب العمل التي

لا يتهدد الجماعة فيها خطر من حالته العقيدية، وبذلك تثبت مشروعية قرار الشطب من كلية التربية، ولا يبقى وجه بنعاه الطاعن عليه»[11].

ونلاحظ أن الحكم لم يستند إلى حرية العقيدة بشكل صريح للوصول إلى نتيجته، بقدر ما استند إلى درء مخاطر عدم إثبات الحالة الدينيَّة على المجتمع.

وبجلسة ٢٠٠٦/٤/٤م أصدرت محكمة القضاء الإداري حكمها في الدعوى رقم ٢٤٠٤٤ لسنة ٥٨ ق بإلغاء القرار السلبي بالامتناع عن إعطاء المدعيين بطاقتهما الشخصية، وشهادات ميلاد أولادهما مثبتًا بها الديانة البهائية، واستندت في قضائها على أن المستقر عليه قضاء، وما ظهر من مدونات الفقه الإسلامي أن دار الإسلام قد وَسِعَتْ غير المسلمين على اختلاف ما يدينون، وما أوجبه قانون الأحوال المدنية رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤م من استخراج بطاقة شخصية لكل مصري يبين فيها اسمه ودينه، وكذا شهادة الميلاد هو ما تفرضه أحكام الشريعة الإسلامية، وإن كان مما لا يعترف بإظهار مناسكه كالبهائية ونحوها بل يجب بيانه حتى تعرف حالة صاحبه، ولا يقع له من المراكز القانونية ما لا تتيحه له تلك العقيدة بين جماعة المسلمين، واستند الحكم في ذلك إلى ما جاء بحكم الإدارية العليا في الطعن رقم ١١٠٩ لسنة ٢٥ ق جلسة ١٩٨٣/١/٢٩م آنف الذكر. ثم استطرد الحكم قائلًا: إنه لا يغير من ذلك ما ورد ببيان مَجْمَع البحوث الإسلامية من أن البهائية ليست ديانة، ولا يقرُّها الإسلام، وتعمل على فرقة الأمة الإسلامية.. إلخ؛ لأن الدعوى تنصب على مجرد إثبات البهائية ولم يظهر، من أوراق الدعوى أن المدعيين يقومان بنشر البهائية أو الترويج لها بأية صورة من الصور[12].

وفي جلسته المنعقدة بتاريخ ٢٠٠٦/٥/٣م ناقش مجلس الشعب الحكم المشار إليه رغم أنه لم يكن مدرجًا على جدول الأعمال، بناء على سبعة طلبات إحاطة قدمت إلى وزير الأوقاف. وبعد مناقشات حفلت بالهجوم على البهائية، وعلى تجرؤ البهائيين على الإعلان عن عقيدتهم الفاسدة، والدعوة

(١١) المرجع السابق، ص١٥٥ ـ ١٦٢.
(١٢) المرجع السابق، ص١٧٣ ـ ١٧٦.

إلى إصدار قانون يحرم البهائية، رغم محاولات رئيس المجلس لفت الأنظار إلى أن السلطة التشريعية لا تراقب السلطة القضائية، وأن المجلس لا يناقش الشعائر[١٣] دعا المجلس بالإجماع الحكومة إلى الطعن على الحكم[١٤].

وبادرت هيئة قضايا الدولة إلى الطعن على الحكم أمام المحكمة الإدارية العليا، وفي ١٥/٥/٢٠٠٦م قررت الدائرة الأولى (فحص) وقف تنفيذه، واستندت المحكمة في قرارها إلى أن «البادي من ظاهر الأوراق أن الحكم المطعون فيه مرجح الإلغاء عند الفصل في موضوعه، وذلك لمخالفته لحكم المحكمة العليا في الدعوى الدستورية رقم ٧ لسنة ٢ ق دستورية الصادر بجلسة ١/٣/١٩٧٥م، وهو حكم ملزم لجميع سلطات الدولة، كما أن تنفيذ الحكم المطعون فيه يترتب عليه نتائج يتعذر تداركها إذا ما قضى في الموضوع بإلغائه، لإخلاله بموجبات النظام العام للدولة؛ لأن البيانات المطلوب إثباتها في شهادات الميلاد وبطاقات إثبات الشخصية لأبناء المطعون ضدهما بما يفيد اعتناقهم للبهائية، ليس مجرد إثبات لحالة مدنية، وإنما هو سعي من جانب المطعون ضدهما للاعتراف بالبهائية كديانة مما يعد خروجًا على مقتضيات النظام العام، وما أجمعت عليه الدساتير المصرية المتعاقبة؛ إذ إن الأديان التي تحمي القيام بشعائرها نصوص هذه الدساتير، ومنها نص المادة ٤٦ من الدستور الحالي، إنما هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، أما البهائية فهي حسبما أجمع عليه أئمة المسلمين ليست من الأديان المعترف بها؛ لتناقضها مع مبادئ وأصول هذه الأديان»[١٥].

كما استشكلت الهيئة في تنفيذ الحكم المذكور، فقضت محكمة القاهرة للأمور المستعجلة بجلسة ٢٥/٥/٢٠٠٦م في الإشكال رقم ١٠٤٨ لسنة ٢٠٠٦م بإيقاف تنفيذه استنادًا لانعدام الحكم لصدوره من جهة غير مختصة ولائيًا بإصداره، استنادًا على نص المادة (١٥) من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤م في شأن الأحوال المدنية التي تجعل الاختصاص، في حال رفض

---

(١٣) القاهرة، العدد ٣٥٣، في ١٦/١/٢٠٠٧م، مقال أحمد زكي عثمان، ص٢٤.
(١٤) القبس، ٤/٥/٢٠٠٦م.
(١٥) سامح سيد، المرجع السابق، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

مصلحة الأحوال المدنية نهائيًا قيد الواقعة في سجلاتها بقرار من مدير المصلحة، بعد استنفاذ التظلمات الإدارية الداخلية، لقاضي الأمور الوقتية بالمحكمة الجزئية التي يقع في دائرتها قسم السجل المدني.

وفي ٢٠٠٦/١٢/١٦م حكمت المحكمة الإدارية العليا بقبول طعن هيئة قضايا الدولة على الحكم[١٦]. فيما أشار مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في تعقيب على الحكم في بيان أصدره بعنوان "القضية البهائية كمحنة للمواطنة وحرية الاعتقاد في مصر" أن هناك توافقًا بين سلطات الدولة الثلاث أن البهائية ليست دينًا يعترف به الإسلام، وهو ما يعتبر خارج نطاق القضية، ويخرج عن وظائف الدولة القائمة على التشريع، ويخلق أبنية دولة دينية قائمة على الفتوى. وهو ما يثير مشكلة بالغة الخطورة تتعلق بدور منظومة الفتوى في التأثير على صنع القواعد القانونية وإقرارها، سيما وأن هذه الفتاوى تحمل في بنيتها إنكارًا لدولة المواطنة وللركائز المدنية للدولة المصرية، ويخضع ممارسة الحريات العامة لجملة من القيود، ويتعارض مع المساواة المحمية بنص المادة (٤٠) من الدستور من حيث امتناع السجل المدني عن تسجيل بيانات الديانة لغير أبناء الديانات السماوية الثلاث المعترف بها، ومن ثَمّ تجريد هؤلاء المواطنين عملًا من وثائق تحقيق الشخصية، مما يحرمهم من بعض حقوق المواطنة في حين أن قانون الجنسية رقم (٢٦) لسنة ١٩٧٥م لم يتضمن الدين ضمن شروط الجنسية المصرية[١٧].

وشهد الموقف تطورًا جديدًا، وإن كان على صعيد جزئي عندما قضت محكمة القضاء الإداري في ٢٠٠٨/١/٢٩م في الدعوى ١٨٣٥٤ لسنة ٥٨ ق التي أقامها بعض البهائيين بإلزام وزارة الداخلية بإصدار بطاقات رقم قومي للبهائيين مع ترك خانة الديانة شاغرة أو استبدالها بعلامة (-) وإن كانت قصرت ذلك على البهائيين الذين يحملون أوراق رسمية تثبت أنهم بهائيين. واستندت المحكمة في حيثيات حكمها أن المحكمة لا تعترف بداية بالفكر البهائي، وأن الثابت هو وجود الديانات الثلاث اليهودية، والمسيحية، والإسلامية وأن النصوص الدستورية شأنها شأن غيرها من القوانين

---

(١٦) الأهرام، ٢٠٠٨/١/٣٠م.

(١٧) الأهرام، ٢٠٠٨/١/٣٠م.

والتشريعات هي صياغات بشرية قابلة للاتفاق أو التعارض فيما بينها خاصة في تقريرها للمبادئ العامة على إطلاقها، أو تحديدها للحقوق في مجملها، أو النص على الحريات في عمومها. وأن كافة الدساتير المصرية بداية من دستور ١٩٢٣ و١٩٣٠ و١٩٦٤ قد أقرت حرية الاعتقاد، وحرية ممارسة الشعائر الدِّينيَّة كأحد الحقوق، والحريات اللصيقة بشخص الإنسان، ووضعت خطًا فاصلًا وحكمًا مختلفًا لكل من الحريتين فبينما أطلقت حرية الاعتقاد من كل قيد، نظمت حرية ممارسة الشعائر الدِّينيَّة لتتم ممارستها في إطار معين وداخل حدود الثلاث ديانات المتعارف عليها وعدا ذلك لا يتم الاعتراف به، وهو ما أخذت به من قبل المحكمة الإدارية العليا حيث قضت بعدم إثبات البهائية في خانة الديانة؛ لأنها ليست عقيدة، ولا دين، وإنما هي مجرد فكر فاسد، ولذا قام قرار المحكمة على أنها لا تعترف بالفكر البهائي ولكنها ستضع علامة (-) مع أصحاب الحالات صاحبة اللبس في أوراقها الرسمية ولا سبيل لأي بهائي آخر للحصول على هذه العلامة إلا بإثبات وجود لبس في مستنداته السابقة.

وفي ٢٠٠٩/٣/١٦م أصدرت المحكمة الإدارية العليا حكمًا برفض الطعن، وتأييد حكم محكمة القضاء الإداري؛ لتضع بذلك حدًّا لفصل سيئ من تاريخ التعامل الإداري والقضائي والتشريعي المصري مع حرية الاعتقاد.

ورغم جزئية هذا التطور، فقد مثل خطوة مهمة نحو الخروج من هذا التناقض بين الطبيعة المدنية للدولة المصرية الحديثة وإرثها الديني المكرس دستوريًّا وتفسيره القضائي - غير المنفصل عن الحالة الثقافية العامة - الذي استقر لمدة تزيد على نصف قرن. فالحكم لم يفرض على البهائيين إثبات اتخاذهم لديانة لا يعتنقونها، ويبتعد بهم شيئًا ما عن حالة الموت المدني التي فرضها عليهم التفسير القضائي السائد، ويمثل نوعًا من التكريس السلبي للحق في الاعتقاد. فالدولة لا تعترف بديانة مواطنيها البهائيين، ولا ترغمهم على اعتناق ما يخالفها، وتسمح لهم بممارسة حقوقهم المدنية التي تتوقف على استخراج الأوراق الثبوتية، وترفع عنهم القيد على حقهم في الاعتقاد[٦٨].

---

(٦٨) سلامة أحمد سلامة، مقال بجريدة الأهرام، ٢/ ٢/ ٢٠٠٨م.

وفي أعقاب ذلك أصدر وزير الداخلية قرارًا وزاريًا بتعديل اللائحة التنفيذية لقانون الأحوال المدنية على نحو ينظم إصدار الوثائق الثبوتية كشهادات الميلاد، وبطاقات الرقم القومي لأتباع الديانات التي لا تعترف بها الدولة. وقد نص ذلك القرار على إضافة الفقرة التالية إلى اللائحة «ويتم إثبات علامة (ـ) قرين خانة الديانة للمواطنين المصريين الذين سبق قيدهم أو حصولهم أو آبائهم على وثائق ثبوتية غير مثبت بها إحدى الديانات السماوية الثلاث أو مثبت بها علامة (ـ) أمام خانة الديانة، أو إنفاذًا لأحكام قضائية واجبة النفاذ. ويسري ذلك على كل النماذج والإصدارات الأخرى المرفقة باللائحة، شريطة أن يقدم طلب بذلك من ذوي الشأن إلى مساعد وزير الداخلية لقطاع مصلحة الأحوال المدنية أو من ينيبه، ويتم إيداعه بالسجل المعد لذلك».

١٠٤ ـ ومؤخرًا عرفت ساحات القضاء المصري طائفة أخرى من الدعاوي التي يسمح استعراض الأحكام الصادرة فيها بتعيين حدود التفسير القضائي لحرية الاعتقاد الديني، هي دعاوي «العائدون إلى المسيحية»، التي رفعها ـ ولا يزال يرفعها ـ طائفة من المواطنين، ممن كانوا مسيحيين، واعتنقوا الإسلام في فترة من حياتهم لسبب أو لآخر، ومن ثَمّ يرغبون في العودة للمسيحية. وأضيف إليهم حالات معدودة لأشخاص ولدوا مسلمين ثم أعلنوا انتماءهم للمسيحية، وتقدموا رسميًا بطلب لإثبات ذلك. والصراع في المحاكم لا يدور حول اعتناق الشخص دينًا أو تركه لآخر، فهذا أمر لا تستطيع الدولة أو المحاكم مراقبته، بغض النظر عن آراء الإدارة والمحاكم، طالما ظل في نطاق الاعتقاد. ولكن المسألة تطرح على وزارة الداخلية ثم محكمة القضاء الإداري عند طلب إثبات هذا التحول الديني في خانة الديانة في بطاقة تحقيق الشخصية (بطاقة الرقم القومي). ودرجت جهة الإدارة على الامتناع عن إثبات ذلك التحول، ومن ثَمّ لجأ المواطنون المذكورون إلى القضاء الإداري بطلب إلغاء القرار السلبي الصادر من وزارة الداخلية وإلزام مصلحة الأحوال المدنية بإصدار بطاقة الرقم القومي وفقًا لما يطلب صاحبها إثباته فيها بعد تقديم ما يفيد وقوع التحول الديني من الجهة المختصة عملًا بنص المادة (٤٧) من قانون الأحوال المدنية التي تسمح بتعديل بيانات الديانة والجنسية والمهنة.

وقد أصدر مجلس الدولة عدة أحكام منذ عام ٢٠٠٤م وحتى ٢٠٠٦م بإلزام وزارة الداخلية بتعديل خانة الديانة لعدد من المسيحيين كانوا قد أشهروا إسلامهم ثم عادوا للمسيحية، ولم تطعن الدولة على هذه الأحكام ومن ثَمّ التزمت بتنفيذها. وعقب تزايد عدد هذه الدعاوي بشكل ملحوظ[١٩]، امتنعت مصلحة الأحوال المدنية عن تنفيذ الفقرة الثانية من المادة ٤٧ من قانون الأحوال المدنية التي تلزم المصلحة بتغير بيانات تحقيق الشخصية (الجنسية، والمهنة، والديانة) على اعتبار أن المسيحي الذي أسلم ثم عاد إلى المسيحية هو مرتد في حكم الشريعة الإسلامية التي هي المصدر الرئيس للتشريع، وتعددت أحكام محكمة القضاء الإداري برفض دعاوي العائدين. ومن ذلك حكمها في ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٧م برفض طلب إلزام وزارة الداخلية تسليم المسيحي الذي سبق له أن اعتنق الإسلام ثم عاد للمسيحية ما يفيد تغيير ديانته؛ لأن ذلك يعد خروجًا على الدستور والنظام العام[٢٠]. وقالت المحكمة في أسباب حكمها: إن الدستور كفل مبدأ المساواة وحرية العقيدة، وممارسة الشعائر باعتباره من الأصول الثابتة المستقرة لكل بلد متحضر. ولكنّ هناك فارقًا كبيرًا بين الحرية الخاصة بالاعتقاد وممارسة الشعائر الدِّينيَّة وبين حرية التلاعب في الانتقال من ديانة إلى أخرى، لتحقيق مآرب دنيوية لما يمثله ذلك من تلاعب بالدين السابق، وكذلك بالديانة التي انضم إليها وتعامل مع الآخرين على أساسها وترتب على ذلك آثار وحقوق قانونية، فلكل دين من الديانات السماوية أحكام خاصة به، وأوضحت المحكمة أن حرية الدين وإن كانت مكفولة ابتداء فهي ليست مكفولة عند التلاعب بالإسلام والمسلمين، فكما لم يُكْرِه المسلمون أحدًا على الدخول في ديانتهم، فإنهم لا يسمحون بإعلان الردة والخروج من هذا الدين.

وفي ٩/ ٢/ ٢٠٠٨م قضت المحكمة الإدارية العليا بإلغاء الحكم المذكور، وبإلزام وزارة الداخلية بقيد ديانة العائد للمسيحية في بطاقة تحقيق الشخصية، وشهادة الميلاد مع الإشارة في البطاقة إلى سبق اعتناقه الديانة المسيحية، وأسست قضاءها على أن المُشرّع المصري في قانون الأحوال

---

(١٩) جريدة الدستور الأسبوعية، العدد ٢١٠، القاهرة، ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٩م، ص١.

(٢٠) الأهرام، ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٧م.

المدنية أولى عناية بتنظيم قيد بيانات الأحوال المدنية للمواطنين، وبالأخص بطاقة تحقيق الشخصية بحسبانها الوعاء الذي ينطوي على البيانات المدنية الأساسية للمواطن، والتي على أساسها يجري تعامله مع المجتمع، وأهمية أن تكون هذه البيانات معبرة حقًا وصدقًا عن واقع الحال للمواطن، ومن هذه البيانات ما يتعلق بالجنسية والديانة والزواج والطلاق. وألزم المُشرّع جهة الإدارة بأن تبادر إلى إثبات أية تعديلات تطرأ على هذه البيانات، وقد أورد المُشرّع لفظ الديانة مطلقًا دون تحديد لديانة معينة مما مؤداه أنه يعني أي تعديل في أية ديانة من الديانات السماوية الثلاث. وعليه فإن مصلحة الأحوال المدنية ملزمة بأن تثبت أي تعديل في هذا البيان ببطاقة تحقيق الشخصية باعتبار أن هذا القيد لا يعد بحال إقرارًا وتسليمًا بسلامة البيان، بل لا ينشئ مركزًا قانونيًا؛ لأن هذا المركز قد أنشئ بالفعل، وليس قيده ببطاقة تحقيق شخصية إلا تقريرًا لواقع غير منكور، وليعبر عن حقيقة هذا الواقع، وليعلن للغير حقيقة الديانة التي يعتنقها صاحب الشأن حتى يتم التعامل معه على هذا الأساس.

كما ورد في حيثيات هذا الحكم أن الامتناع عن قيد هذا البيان الذي يعبر عن الحالة الواقعية للمواطن يتصادم مع النظام العام خاصة إذا كان يتعلق ببيان الديانة؛ إذ يترتب على ذلك أن الشخص يتعامل في المجتمع على خلاف الدين الذي يعتنقه، ويحرص على أداء شعائره مما قد يؤدي إلى تعقيدات اجتماعية ومحظورات شرعية مقطوع بها، كحالة زواج مثل هذا الشخص المرتد من مسلمة، وهو أمر تحرمه الشريعة الإسلامية تحريمًا قاطعًا، ويُعد أصلًا من أصولها الكلية. وعليه فإن قيد بيان تعديل الديانة من الإسلام إلى المسيحية في بيانات بطاقة تحقيق الشخصية لا يعد إقرارًا لهذا الشخص المرتد على ما قام به؛ لأن المرتد لا يقرّ على ردته طبقًا لمبادئ الشريعة الإسلامية، وما استقرت عليه أحكام المحكمة الإدارية العليا، وأحكام محكمة النقض، وإنما هو أمر تتطلبه مقتضيات الحياة في الدولة الحديثة التي تستوجب أن يكون بيد كل مواطن وثيقة تثبت حالته المدنية بما فيها بيان الديانة، لما يترتب على هذا البيان من مركز قانوني للشخص لا يشاركه فيه غيره، وبالتالي فإن على جهة الإدارة أن تثبت للمواطن بياناته على نحو واقعي في تاريخ إثباتها، ومنها بيان الديانة وما يطرأ عليه من تعديل، متى كانت الديانة من الديانات السماوية الثلاث المعترف بها

حتى تتحدد على ضوئها حقوقه وواجباته المدنية والشخصية، ومركزه القانوني المترتب على الديانة التي يعتنقها، على أن يثبت في بطاقة تحقيق الشخصية الإشارة إلى سبق اعتناق الشخص للإسلام كي تعبر البطاقة بصدق عن معتقدات الشخص الحقيقية، وواقع حالة الذي يتحدد في ضوء مركزه القانوني.

وعلى الرغم من أن الحكم حصر التعديل في الديانات السماوية الثلاث المعترف بها، وربط بين الديانة والحقوق والواجبات المدنية والشخصية والمركز القانوني للشخص، وهو ما لا يتفق تمامًا مع حرية الاعتقاد، ويتعارض مع المساواة بين المواطنين في بعض أوجهه، فيمكن اعتباره من جهة تقدمًا يتيح لهؤلاء الحصول على بطاقات إثبات شخصية غير مثبت بها دين أعلنوا عدم اعتناقهم له، ومن جهة أخرى هو بيان رسمي يصم حامل البطاقة بأنه مرتد عن الإسلام مما يجعله عرضه لمخاطر متعددة.

وفي أعقاب هذا الحكم، أوقفت المحكمة الإدارية الفصل في الدعاوي المقامة أمامها من العائدين للمسيحية، وأحالتها بدون رسوم للمحكمة الدستورية العليا للفصل في مدى دستورية الفقرة الثانية من المادة (٤٧) من قانون الأحوال المدنية فيما ورد بها من إطلاق تغيير بيان الديانة دون ضابط، على اعتبار أن نص المادة ٤٧ فيما تضمنته من حق تغيير الدين يتصادم مع حكم المادة الثانية من الدستور التي تقضي بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، وما تضمنت أحكامها من خطر الارتداد عن الدين الإسلامي، وأن الحكم بعدم دستورية ذلك النص لا يمثل مخالفة لمبدأ المساواة بحسبان من يطلب الارتداد عن الإسلام هو مسلم عند رفع الدعوى، ويستوي التزامه مع من ولد مسلمًا لأبوين مسلمين أو دخل الإسلام بإرادته، وقد ارتضى هذه الضوابط التي تمثل نظامًا عامًا واجب الاحترام، ولا يمثل خروجًا على اتفاقيات حقوق الإنسان التي انضمت إليها مصر مع التحفظ بألا تخالف الشريعة الإسلامية[٢١].

وقيدت الدعوى أمام المحكمة الدستورية برقم ٩٢ لسنة ٣٠ ق دستورية، وأعدت هيئة المفوضين تقريرها الذي انتهت فيه إلى أحقية العائدين

(٢١) الأهرام، ٢٠٠٨/٣/٥م.

للمسيحية في إثبات ديانتهم[22]، ولم تصدر المحكمة الدستورية حكمها حتى تاريخ الفراغ من كتابة هذه الرسالة.

المطلب الثاني

حرية ممارسة الشعائر الدينية

١٠٥ ـ تعني حرية ممارسة الشعائر، طبقًا لنص المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م: حرية الفرد في ممارسة شعائر الدين الذي يعتقده في الخفاء أو علانية وحده أو مع آخرين، وألا يجبر على ممارسة شعائر أي دين، وذلك كله في حدود النظام العام وحسن الآداب[23].

وحرية ممارسة الشعائر الدينيَّة مكفولة، بحسب نص المادة (٤٦) من الدستور القائم. وقد استدعى التفسير القضائي نصوص الدساتير السابقة لاستكمال النص بقصرها على من ينتمون للديانات التوحيدية الثلاث: الإسلام، والمسيحية، واليهودية، ومن ثَمّ فمن ينتمون لما سوى ذلك من ديانات محظور عليهم ممارسة الشعائر دستوريًّا.

ولما كانت الدولة، وكما سبق لنا البيان في الفصل الثاني من الباب الأول تدعم ممارسة شعائر الدين الإسلامي، وتسعى لبسط سيطرتها عليه مقابل هذا الدعم، فليس ثمة إشكاليات في ممارسة شعائر الدين الإسلامي سوى ما تعلق منها بالاستخدام السياسي للدين، وهو ما سوف نعرض له في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب.

ولما كان أتباع الديانة اليهودية في مصر قد تناقص وجودهم إلى حد التلاشي تقريبًا، نظرًا لظروف التطور السياسي والصراع مع الدولة الصهيونية، فليس ثمة إشكاليات بالنسبة لممارسة شعائرها.

ومن ثَمّ، فإن تناولنا لأثر التحديد الدستوري للإسلام كدين للدولة المصرية في هذا المجال سوف ينصرف إلى ممارسة شعائر الديانة المسيحية.

---

(٢٢) الجريدة، ٢٩/٤/٢٠٠٩م.

(٢٣) انظر كذلك: د. ثروت بدوي، المرجع السابق، ص٣٩٤ ـ ٣٩٥.

ويتعين أن نشير في هذا الصدد ابتداءً إلى الإطار القانوني للعلاقة بين الدولة المصرية والمؤسسة الدِّينيَّة المسيحية. والحديث ينصرف أساسًا إلى الكنيسة الأرثوذكسية القبطية، التي يرجع وجودها في مصر إلى بدايات ظهور المسيحية، وقبل ظهور الإسلام وسيادته لمصر، بينما يرجع أول اتصال بين مصر والكنيسة الكاثوليكية إلى عام ١٢١٩ ميلادية.

وتتكوَّن الكنيسة الكاثوليكية في مصر من سبع كنائس تجمعها وحدة المذهب، ويرأسها بطريرك الإسكندرية للأقباط الكاثوليك بصفته رئيس مجلس البطاركة لتلك الكنائس السبع وهي: كنيسة الأقباط الكاثوليك، وكنيسة الروم الكاثوليك، والكنيسة المارونية، وكنيسة السريان الكاثوليك، وكنيسة الأرمن الكاثوليك، وكنيسة الكلدان الكاثوليك، وكنيسة اللاتين[٢٤]، وإلى جانب الأرثوذكسية والكاثوليكية، توجد في مصر الطائفة الإنجيلية التي تعد عالميًا من نتاج حركة الإصلاح الديني في أوروبا في القرن السادس عشر بزعامة مارتن لوثروكالفين. وقد بدأ وجودها في مصر عن طريق إرساليات من الكنائس التابعة لحركة الإصلاح خلال القرن الثامن عشر، وبدايات التاسع عشر[٢٥].

وجميع هذه الكنائس عدا القبطية يرجع وجودها إلى العهد العثماني. وإلى هذا العهد يرجع التنظيم القانوني للعلاقة بين الدولة والكنائس الكاثوليكية، شأنها شأن الكنيسة الأرثوذكسية، ضمن نظام الطوائف الذي كانت تعتمد عليه الدولة العثمانية في التعامل مع رعاياها من غير المسلمين. وقبل العهد العثماني، وقبل دخول الكنائس الكاثوليكية والإنجيلية كانت علاقة الكنيسة القبطية بالمسلمين تحكمها قواعد التعامل مع أهل الذمة، والتي تضمنها عهد عمرو بن العاص عند بداية الفتح، والتي عبَّرت عن الموقف الإسلامي من أهل الذمة، والتي تترك للقيادات الدِّينيَّة القبطية إدارة الشئون العقائدية والشعائرية والمالية للطائفة القبطية.

وفي الشئون العامة كانت القاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا مع شروط الذمة التي سبق أن أشرنا إليها في موضع سابق. وظل الحال كذلك حتى

(٢٤) تقرير الحالة الدينية، مصدر سابق، ص١٠٥ وما بعدها.

(٢٥) تقرير الحالة الدينية، مرجع سابق، ص١٢١.

ظهور الدولة الحديثة، حيث بدأ الأقباط يندمجون بشكل كامل في الجماعة الوطنية. وفي ١٨٥٥م ألغيت الجزية المفروضة على الذميين في مصر. وفي ١٨ فبراير ١٨٥٦م صدر الخط الهمايوني مقرًا المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وفي ١٨٥٧م أصدر الوالي (سعيد باشا) قرارًا بتجنيد النصارى في الجيش، وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم[٢٦].

ولا تتجلى مظاهر العلاقة بين الدولة والدين المسيحي في الشعائر التي تؤدى بشكل فردي، ولكن في العلاقة مع البطريركية وبناء وترميم الأماكن المعدة للعبادة؛ أي الكنائس. وهناك مجموعة من القواعد القانونية المعمول بها في هذا الشأن، يرجع أقدمها إلى الخط الهمايوني الذي أصدره السلطان عبد المجيد الأول في فبراير ١٨٥٦م في إطار الإصلاحات التي كانت تشهدها الإمبراطورية في ذلك الحين، والتي أشرنا إليها في موضعها. ورغم التحفظ على سريان التشريعات العثمانية في مصر في ذلك الوقت، فالراجح أن بعضًا منها كان ساريًا، وقد آلت بعض السلطات العائدة للسلطان في تلك القوانين إلى رئيس الدولة المصرية بعد استقلالها نهائيًا بوضعها تحت الحماية عام ١٩١٤م. ورغم أن القرارات الجمهورية الصادرة حديثًا بالترخيص ببناء وترميم الكنائس لا تشير إلى الخط الهمايوني، إلا أنها تلتزم مضمونه من الناحية الفعلية. وتشير تلك القرارات إلى القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧م بتنظيم المعاهد الدِّينيَّة، وتعيين الرؤساء الدينيين، والمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد، والذي صدر في عهد الملك فؤاد، رغم أن هذا القانون يخلو من الإشارة إلى مسألة بناء الكنائس أو تجديدها.

وقد جرت نصوص الخط الهمايوني، الذي يشار إليه باعتباره تفاهمًا تاريخيًا بين الدولة والكنيسة بخصوص انتخاب الرئاسة الدِّينيَّة بما يلي: «ومن بعد أن نصلح أصول انتخاب البطاركة الجاري... يصير كذلك إجراء أصول تنصيبهم، وتعيينهم لمدة حياتهم تطبيقًا إلى أحكام براءة البطركية العلية بالصحة والتمام». أما بخصوص إدارة الشئون المالية، فقد نصَّ على أن

---

(٢٦) أحمد السيد أحمد موسى: المركز القانوني للأقباط في مصر الحديثة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة طنطا ١٩٩٧م، ص٣٦٣، ٣٧١.

«تحال ادارة المصالح العالية المختصة بحماية المسيحيين وباقي التبعة الغير المسلمة لحسن محافظة مجلس مركب من أعضاء منتخب فيما بين رهبان كل جماعة وعوامها»[٢٧].

وفيما يتعلق ببناء وترميم الكنائس، وحرية ممارسة الشعائر، فقد نصّ الخط الهمايوني على أنه «ولا ينبغي أن يقع موانع في تعمير، وترميم الأبنية المختصة بإجراء العبادات في المداين والقصبات والقرى التي جميع أهاليها من مذهب واحد، ولا في باقي محلاتهم كالمكاتب والمستشفيات والمقابر حسب هيئتها الأصلية لكن إذا لزم تجديد محلات نظير هذه، فيلزم عندما يستصوبها البطرك أو رؤساء الملة أن تعرض صورة رسمها وإنشائها مرة أخرى إلى بابنا العالي لكي تصل تلك الصورة المعروضة، ويجرى اقتضاؤها على موجب تعلق إرادتي السنية الملكوتية أو تبين الاعتراضات التي ترد في ذلك الباب بظرف مدة معينة... أما في المدن والقصبات والقرى التي تكون أهاليها مركبة من جماعات مختلفة الأديان فتكون كل جماعة مقتدرة على تعمير وترميم كنائسها ومستشفياتها ومكاتبها ومقابرها اتباعًا للأصول السابق ذكرها في المحلة التي تسكنها على حدتها متى لزمها أبنية يقتضي إنشاؤها جديدًا يلزم أن تستدعي بطاركتها أو جماعة مقارنتها الرخصة اللازمة من جانب الباب العالي فتصدر رخصتنا عندما لا توجد في ذلك موانع ملكية من طرف دولتنا العلية... وينبغي أن تؤخذ التدابير اللازمة القوية لأجل تأمين من كانوا أهل مذهب واحد مهما بلغ عددهم؛ ليجروا مذهبهم بكل حرية...، ولما كانت قد جرت فرائض كل دين ومذهب يوجد في ممالكي المحروسة بوجه الحرية أن لا يمنع أحد أصلا من تبعتي الشهانية عن إجراء فرائض ديانته، ولا يعاين من جراء جورًا ولا إذاية، ولا يجبر أحد على ترك ديانته ومذهبه»[٢٨].

وفي فبراير ١٩٣٤م صدر أمر إداري من الإدارة العامة للحج والشئون الدينيَّة بوزارة الداخلية تحت عنوان: التحريات التي يجب مراعاتها عند طلب

---

(٢٧) تقرير الحالة الدينية، ص٩٢.

(٢٨) نقلًا عن: د. محمد حسن علي حسن: حرية العقيدة وممارسة شعائر الأديان دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه مقدمة الى كلية الحقوق جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٢٦٨.

الترخيص بإنشاء كنائس جديدة، والمعروفة باسم «الشروط العشرة» المنسوبة إلى العزبي باشا وكيل وزارة الداخلية آنذاك، والتي تشكل مع الخط الهمايوني الإطار القانوني لبناء الكنائس حتى الآن، وقد تضمنت النقاط العشر التي يجب استيفاؤها ما يأتي:

١ ـ هل الأرض المرغوب بناء الكنيسة عليها هي من أرض الفضاء أو الزراعة؟ وهل هي مملوكة للطالب أو لا؟ مع بحث الملكية من أنها ثابتة ثبوتًا كافيًا وترفق أيضًا مستندات الملكية.

٢ ـ ما هي مقادير أبعاد النقطة المراد بناء الكنيسة عليها عن المساجد، والأضرحة الموجودة بالناحية؟.

٣ ـ إذا كانت النقطة المذكورة من أرض الفضاء هل هي وسط أماكن المسلمين أو المسيحيين؟.

٤ ـ إذا كانت بين مساكن المسلمين فهل لا يوجد مانع من بنائها؟.

٥ ـ هل يوجد للطائفة المذكورة كنيسة بهذه البلدة خلاف المطلوب بناؤها؟.

٦ ـ إن لم يكن بها كنائس فما مقدار المسافة بين البلد، وبين أقرب كنيسة لهذه الطائفة بالبلد المجاورة؟.

٧ ـ ما هو عدد أفراد الطائفة المذكورة الموجودين بهذه البلدة؟.

٨ ـ إذا تبين أن المكان المراد بناء كنيسة عليه قريب من جسور النيل والترع والمنافع العامة بمصلحة الري، فيؤخذ رأي تفتيش الري، وكذا إذا كانت قريبة من خطوط السكة الحديد ومبانيها فيؤخذ رأي المصلحة المختصة.

٩ ـ يعمل محضر رسمي عن هذه التحريات، ويبين فيه ما يجاور النقطة المراد إنشاء الكنيسة عليها من المحلات السارية عليها لائحة المحلات العمومية والمسافة بين تلك النقطة، وكل محل من هذا القبيل، ويبعث به إلى الوزارة.

١٠ ـ يجب على الطالب أن يقدم مع طلبه رسمًا عمليًا بمقاس واحد في

الألف يوقع عليه من الرئيس الديني العام للطائفة، ومن المهندس الذي له خبرة عن الموقع المراد بناء الكنيسة به، وعلى الجهة المنوطة بالتحريات أن تتحقق من صحتها، وأن تؤشّر عليها بذلك، وتقدمها مع أوراق التحريات[٢٩].

والبيِّن من هذه الشروط أنها تراعي الموروث الديني، والحفاظ على الأمن العام والسكينة؛ قيامًا من الدولة بدورها في هذا الصدد.

وكان الترخيص ببناء الكنائس، وترميمها يتطلب قرارًا من رئيس الجمهورية حتى صدر القرار الجمهوري رقم (١٣) لسنة ١٩٩٨م مخولًا المحافظين سلطة الترخيص بترميم الكنائس دون بنائها، ثم صدر القرار الجمهوري رقم (٤٥٣) لسنة ١٩٩٩م بأن يكون الترخيص بترميم جميع دور العبادة - المساجد، والكنائس، والمعابد - من اختصاص الإدارات الهندسية بالمراكز والمدن[٣٠].

وقد كان مجلس الدولة ساحة لعديد من المنازعات حول بناء الكنائس، وتكفلت أحكامه بتوضيح القواعد القانونية المستمدة من المصدرين آنفي الذكر، (الخط الهمايوني والشروط العشرة)، ومن ذلك فتوى إدارة الرأي لوزارة الداخلية بعدم جواز إقامة الشعائر الدِّينيَّة لغير المسلمين في مكان مخصص لذلك إلا بعد الحصول على أمر ملكي بالترخيص به، «ذلك أن الشعائر الدِّينيَّة لكل الطوائف كفلها الدستور في حدود القوانين الوضعية والعادات المرعية، وهي تشترط لإمكان مباشرتها بالنسبة لغير المسلمين، وكما يقضي بذلك الخط الهمايوني أن يكون ذلك بأمر ملكي يخصص المكان المطلوب لإقامة الشعائر الدِّينيَّة فيه، وذلك بعد مراعاة الاشتراطات المتطلبة لمثل ذلك من ثبوت ملكية المكان، وبعده أو قربه من أماكن العبادة الأخرى، وعدد سكان أهل الطائفة التي تطلب ذلك، مع ملاحظة ما يكون هناك من الظروف التي لها علاقة بالأمن والنظام العام ومراعاة غير ذلك من الاشتراطات الموضوعية التقديرية للإدارة. أما قبل صدور الأمر الملكي فلا يمكن إقامة الشعائر الدِّينيَّة في مكان قد تخصص لها. ولا يشفع في ذلك

(٢٩) د. نبيل لوقا بباوي: مشاكل الأقباط في مصر وحلولها القاهرة، ٢٠٠١م، د. ن، ص٤٦ - ٤٧.

(٣٠) المرجع السابق، ص٤٧، ص٥٠.

موافقة مسلمي الناحية، وأهل الطوائف الأخرى أو إقرار أية هيئة من الهيئات أو نوع المظهر الخارجي الذي يوحي أن المكان مخصص للعبادة فعلًا، وأن الشعائر الدينية تقام فيه[31].

وتسري ذات القواعد على الأبنية التي تقام فيها الاجتماعات التي يعقدها بعض الأقباط لدراسة الكتاب المقدس أو لإلقاء محاضرات دينية أو اجتماعية، من حيث وجوب استصدار أمر ملكي بها. تأسيًا على شمولها بالخط الهمايوني، واشتراط استصدار أمر بذلك إنما هو لضمان رعاية قدسية هذه الأبنية وإحاطتها بسياج من الحصانة يضفي عليها الطابع الشرعي بالسماح باتخاذ المكان ندوة دينية أو مركزًا لممارسة إقامة الشعائر أو لغير ذلك من الأغراض القاصرة على أفراد الطائفة الواحدة. والإدارة وهي المنوط بها رعاية الأمن العام، وتكييف مقتضيات الأحوال في مثل هذه الظروف أن تتعرف قبل اتخاذ الإجراءات المؤدية إلى استصدار الأمر الملكي على رغبات الأهالي أفراد الطائفة ومقتضيات الأمن العام، وهي في هذا أمينة على ذلك كله طالما أن رائد الإدارة هو حسن تقديرها للأمور والتبصر في عواقب النتائج، وعدم التعسف في استعمال سلطة التقدير[32].

وأوضحت محكمة القضاء الإداري ـ إبّان رئاسة السنهوري لها ـ مصادر القواعد القانونية الحاكمة لإنشاء دور العبادة وحكمة هذا التنظيم وجدواه بقولها: «ونظرًا لما يتطلبه إنشاء هذه الدور، وإقامة الشعائر بها من تنظيم تمليه اعتبارات خاصة بالأمن والسكينة وما إليهما، فقد خضع هذا الإنشاء لترخيص الإدارة طبقًا لأحكام الخط الهمايوني الصادر سنة ١٨٥٦م، الذي ظل معمولًا به في ظل دستور سنة ١٩٢٣م بناء على المادة ١٣ منه التي قضت بأن تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية

---

(٣١) فتوى إدارة الرأي لوزارة الداخلية رقم ٤٥٨٩ في ٢٩/ ٥/ ١٩٤٧م، مجموعة مجلس الدولة لفتاوى قسم الرأي، السنوات الثلاث الأولى، بند ١١٤، ص١٨٥ نقلًا عن: د. فاروق عبد البر: دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٨٨م، د. ن، ص٢٦٨.

(٣٢) فتوى إدارة الرأي لوزارة الداخلية، رقم ١٤٥ ـ ٣ ـ ٢٢ في ٢٠/ ٤/ ١٩٤٩م، مجموعة مجلس الدولة لفتاوى قسم الرأي، السنوات الثلاث الأولى، بند ١١٥، ص١٨٦، وفتوى إدارة الرأي لرياسة مجلس الوزراء وديوان المحاسبة ٥٠٢ ـ ٢٥ ـ ٢٣ في ٧/ ٦/ ١٩٤٩م، المجموعة السابقة، بند ٥٤، ص٩٢، نقلًا عن: د. فاروق عبد البر، مصدر سابق، ص٢٦٩.

في الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب، وإعمالًا للمادة ١٦٧ التي قضت بأن كل ما قررته القوانين والمراسيم والأوامر واللوائح والقرارات من الأحكام وكل ما سن أو اتُّخِذ من قبل من الأعمال والإجراءات طبقًا للأصول والأوضاع المتبعة يبقى نافذًا بشرط أن يكون نفاذها متفقًا مع مبادئ الحرية والمساواة التي يكفلها الدستور[٣٣].

واشتراط صدور ترخيص في إنشاء دور العبادة على نحو ما جاء في الخط الهمايوني «لا يقصد به عرقلة إقامة الشعائر الدِّينيَّة بل أريد به أن يراعي في إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة التي تكفل أن تكون هذه الدور قائمة في بيئة محترمة تتفق مع وقار الشعائر الدِّينيَّة وطهارتها، وألا تكون سببًا في الاحتكاك بين الطوائف الدِّينيَّة المختلفة، لذا فإن الاعتبارات التي تراعيها الإدارة في منح التراخيص لم يقصد بها إقامة عقبات لا مبرر لها تحول دون إنشاء هذه الدور، وبالتالي فإنها لا تمس حرية إقامة الشعائر الدِّينيَّة المقررة في الدستور»[٣٤].

ووضعت محكمة القضاء الإداري بعض المعايير فيما يخص بناء الكنائس من خلال رقابتها على قرارات الإدارة - وزارة الداخلية - برفض الترخيص ببناء الكنائس. ومن ذلك حكمها بخصوص امتناع جهة الإدارة عن الترخيص بإقامة كنيسة في بور فؤاد عام ١٩٤٦م استنادًا على أن مصلحة الأملاك التي باعت الأرض للكنيسة طالبة الترخيص اشترطت أن يقام عليها سكن، وعلى قلة أفراد الطائفة القبطية في مدينة بور فؤاد. وأسست المحكمة قضاءها على أن مصلحة الأملاك المشتركة قد وافقت على بناء الكنيسة بشرط موافقة الجيران، ويعد هذا تنازلًا منها عن الشرط الخاص بوجوب بناء منزل للسكن على الأرض المبيعة، وهو في الوقت ذاته إقرار منها بأن المُلَّاك المجاورين هم أصحاب الشأن فيما لو خالف المدعي الشروط، فلا حق لها بعد ذلك في الاعتراض.

«ومن حيث إن جميع المُلَّاك عدا واحد قد وافقوا على بناء الكنيسة

(٣٣) حكم محكمة القضاء الإداري في ١٦/ ١٢/ ١٩٥٢م، ق ٦١٠، س ٥، مجموعة السنة ٧، بند ٩٨، ص١٤٧، نقلًا عن د. فاروق عبد البر، المصدر السابق، ص٢٧٠.

(٣٤) المصدر السابق.

وظاهر من اعتراض هذا المالك أنه غير جاد فهو لم يبين السبب الذي من أجله يعترض على طلب الجمعية، ولا يكفي أن يقول: إن ذلك يضر بمصلحته فهذا قول مبهم غامض لا يعتد به.

ومن حيث إنه ليس في التعليمات نص يمكن اتخاذه تكئة لمنع بناء الكنيسة بسبب قلة عدد أفراد الطائفة؛ إذ لا تتضمن التعليمات حدًا أدنى لعدد الأفراد الذين يحق لهم طلب إقامة كنيسة، ومن ثَمّ يكون تعلل الإدارة بهذا السبب لا سند له من القانون، ويكون قرار رفض الترخيص في إنشاء الكنيسة قد بُنِيَ على أساس غير سليم من القانون، ويتعين لذلك إلغاؤه»[٣٥].

وفي دعوى الجمعية الخيرية القبطية الأرثوذكسية ببور سعيد رقم ١٤٠٣ لسنة ٧ ق بطلب إلغاء القرار الإداري بمنع بناء كنيسة في الأرض المخصصة لها بموجب قرار مجلس الوزراء في ٢١/٤/١٩٥٤م؛ استنادًا إلى أن الأرض المشار إليها تجاور مسجدًا ومدرسة وأن جرس الكنيسة سيكون له تأثير على إقامة الصلاة والدراسة، وأن الوزارة تلقت شكاوى من السكان بعدم الموافقة على البناء لما سيسببه من إقلاق السكان في منطقة أعدت للسكن، وأن للطائفة المذكورة كنيسة في بور سعيد، قضت المحكمة بجلسة ٩/٥/١٩٦١م برفض الدعوى تأسيسًا على أنه «الاعتبارات تتعلق بالصالح العام قضى الخط الهمايوني الصادر من الباب العالي في فبراير سنة ١٨٥٨م بوجوب الحصول على ترخيص بإقامة الكنيسة أو المعبد والقول إن قرار مجلس الوزراء الصادر بتأجير الأرض قد حوى في طيه التصريح بإقامة الكنيسة هو قول غير سديد؛ لأن هذا القرار قاصر على التأجير لإقامة الكنيسة إذا توافرت الشروط القانونية الأخرى. ولا يوجد في هذه القواعد ما يدعو إلى القول إن هناك تفرقة في المعاملة ونقضًا لمبدأ المساواة بين جميع المواطنين؛ إذ ليس هناك قيود على حرية العقيدة ولا على إقامة الشعائر وكل ما هنالك إنما هو قدر من الرقابة مُنِح للدولة؛ لتضمن للجميع الحرية الدِّينيَّة في جو من الهدوء والسكينة، والجهة الإدارية

---

(٣٥) حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ٢٦٩ لسنة ٤ق بجلسة ١٦/ ١٢/ ١٩٥٢م. مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محاكم مجلس الدولة، الحقوق والحريات العامة، إصدار المكتب الفني لمجلس الدولة بمناسبة العيد الذهبي، ١٩٩٧م، ص٣٤٥ ـ ٣٥٠.

قد رفضت الترخيص في بناء الكنيسة على أسباب صحيحة قدرتها الإدارة بما لها من حق التقدير؛ مبتغية وجه الصالح العام خشية حصول فتن بين المسلمين والأقباط مما قد يخل بالنظام والأمن العام. وبذلك تكون الأسباب التي استندت إليها الإدارة الثابتة من الأوراق تؤدي إلى النتيجة التي انتهت إليها الإدارة من رفض طلب الترخيص في الموقع المذكور، ولم تنحرف في ذلك بسلطتها العامة، ولم ينطو قرارها على أية شائبة من إساءة استعمال السلطة، ودليل ذلك أنها عرضت على المدعي أن يختار قطعة أرض أخرى لإقامة الكنيسة عليها على أن يكون في اختياره الجديد ما يزيل الأسباب التي رفضت الجهة الإدارية الترخيص بسببها»[٣٦].

وطعنت الجمعية المذكورة على ذلك الحكم، وانتهت المحكمة الإدارية العليا إلى إلغاء الحكم المطعون فيه والقرار المطعون فيه؛ لمخالفته القانون وقيامه على أسباب لا تؤدي إليه، وأسست قضاءها على أن ومن حيث إن ما ساقته الوزارة تبريرًا للقرار المطعون فيه هو خشية الفتنة لاحتمال حدوث احتكاك بين المسلمين والأقباط فإنه قول غير سديد، ذلك أنه ليس هناك أحياء خاصة بالأقباط، وأخرى خاصة بالمسلمين بل إنهم جميعًا يعيشون جنبًا إلى جنب، وتوجد كنائس في أحياء غالبية سكانها العظمى من المسلمين، كما وأن هذه الكنائس مقامة في وسط أماكن آهلة بالسكان، والقرب من المدارس والمؤسسات العامة والمنشآت الخاصة، بل وبعضها مقام بجوار الجوامع ومع ذلك فلم تقع الفتنة، ولم يحصل من جراء هذا أي إخلال بالنظام أو الأمن، هذا راجع إلى سماحة الدين الإسلامي، والتفهم الواعي لحرية العقيدة التي حرصت الجمهورية العربية المتحدة على تقريرها وإعلانها في كل مناسبة.. والمكان الذي ستقام عليه الكنيسة موضوع النزاع يقع في منطقة توجد بها كنائس لطوائف أخرى أقل عددًا من طائفة الأقباط الأرثوذكس، وعلى مقربة من الكنيسة المراد إقامتها، وأن الشكويين اللتين قدمتا للاعتراض على بناء هذه الكنيسة قد انحصر فيهما سبب الاعتراض على الجرس الذي سيدق فيها مما يتسبب عنه إزعاج، وبعد أن وضح

(٣٦) حكم محكمة القضاء الإداري في ٩/٥/ ١٩٦١م، ق ١٤٠٣ س١٠. نقلًا عن: د. فاروق عبد البر، المرجع السابق.

للشاكين حقيقة الأمر بالعمل على منع أي إزعاج، لهم تنازلوا عن شكواهم على النحو السابق ذكره، هذا إلى أن الكنيسة المراد إقامتها تقع في قسم أول بور سعيد وهو خال من كنائس لطائفة الأقباط الأرثوذكس، ويبلغ عددهم في هذا الحي حوالي ٤ آلاف نسمة، وأما الكنيستان الأخريان للطائفة المذكورة، فتقعان في أقسام أخرى، وتبعدان عن هذه الكنيسة بحوالي اثنين كيلو متر، وأن مجموع أفراد الطائفة المذكورة في مدينة بور سعيد حوالي تسعة آلاف نسمة[٣٧].

ورغم اجتهادات مجلس الدولة فقد استمر بناء الكنائس بؤرة نشطة للمصادمات بين المسلمين والمسيحيين المصريين. وحفلت الصحف، خصوصًا في العقود الثلاث المنصرمة، بأخبار تلك المصادمات التي سقط فيها القتلى والجرحى من الجانبين على إثر اجتماع جماهير المسلمين احتجاجًا على قيام بعض المسيحيين بأداء الشعائر بشكل جماعي في منازلهم[٣٨]، وهو الأمر غير المحظور قانونًا، أو في بناء يُظن أنه مشروع

---

(٣٧) حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم ١٤١٦ لسنة ٧ق بتاريخ ٣٠/ ٥/ ١٩٦٤م، مجموعة اليوبيل الذهبي، ص٣٥٩ ـ ٣٧٢.

(٣٨) نشير في هذا الصدد إلى حكم محكمة القضاء الإداري بجلسة ١٦/ ١٢/ ١٩٥٢م، في الدعوى رقم ٦١٥ لسنة ٥ ق، الصادر في طعن أحد الأشخاص في أمر إداري بمنع اجتماع ديني في منزله، وبوقف الشعائر الدينية في هذا المكان الذي أطلق عليه اسم كنيسة القصاصين وظهر في خريطة المساحة بهذا الاسم. حيث فرقت المحكمة بين أمرين، الأول: الاجتماع الديني. الثاني: تغيير صفة المكان من ملك خاص إلى ملك عام مخصص للعبادة. وبالنسبة للأمر الأول وهو حرية الاجتماع للقيام بشعائر الدين قالت: إن الدستور يحمي هذه الحرية ما دام أنها لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب، والحكومة لم تزعم شيئًا من ذلك، ومن ثم يكون الأمر بتعطيل الاجتماع الديني قد وقع باطلًا مما يتعين معه القضاء بإلغاء الأمر المطعون فيه فيما تضمنه من منع الاجتماعات الدينية. وانتهت المحكمة إلى أن المدعي محق في دعواه بطلب إلغاء الأمر الإداري الصادر من وزارة الداخلية بوقف الاجتماعات الدينية بالمكان الذي خصصه لها بناحية القصاصين، وبالتالي يكون هذا الأمر الإداري قد خالف القانون وأصبح حقيقًا بالإلغاء. حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ٦١٥ لسنة ٥ق بجلسة ١٦/ ١٢/ ١٩٥٢م، مجموعة اليوبيل الذهبي ص٣٤٦ ـ ٣٥٨. وفي هذا الحكم قررت المحكمة أن تحويل الملك الخاص الى كنيسة عامة أمر قد أقره الدستور ذلك أن مادته الثالثة عشر تنص على أن تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار على ألا يخل ذلك بالنظام العام، ولا ينافي مع الآداب، وبيّن من هذا أن الدستور أقر العادات السابقة على صدوره، والتي تتمثل في القواعد التي نظمها الخط الهمايوني الصادر في سنة ١٨٥٦م، والفرمان الصادر في ١٤ فبراير ١٨٧٤م، وأن اشتراط الترخيص في إنشاء دور العبادة على نحو ما جاء في الخط الهمايوني لا يجوز أن يتخذ ذريعة لإقامة عقبات لا مبرر لها دون إنشاء هذه الدور مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية، إذ إن الترخيص المنصوص عليه في هذا الخط الهمايوني لم يقصد به عرقلة إقامة الشعائر الدينية بل أريد به أن يراعى في إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة التي تكفل لها أن تكون هذه الدور قائمة في بيئة محترمة .

كنيسة. ومن الواضح أن هذه الأحداث لا تمثل سياسة رسمية، ولا تنسب إلى الدولة أو الموقف الدستوري القانوني من حرية الأديان. وأنها ناجمة عن تردي الوعي، واحتداد الأزمة الاجتماعية والتعصب الديني المقترن بالبؤس الثقافي. ولكن من الواضح أيضًا أن هذه الظواهر بمجملها ناتجة عن تراجع دور الدولة وعجزها عن القيام بمسئوليتها في تحسين الظروف المعيشية وترقية الوعي والثقافة، واعتمادها على المعالجة الأمنية للحوادث المذكورة والتكتم عليها، وعدم مواجهة بذورها، وتقاعسها عن حماية حقوق الأفراد وحرياتهم؛ لانشغالها بحماية نظام الحكم مما يتهدده من مخاطر الانفجار الاجتماعي، الأمر الذي سمح بظهور أشكال الوعي الزائف، وتراجع التسامح الديني الذي ميّز المصريين عبر تاريخهم الطويل.

ومؤخرًا ارتفعت أصوات لها وزنها تطالب بإصدار قانون موحد لدور العبادة وتقترح صيغًا مختلفة له[٣٩]، وتقدم المستشار محمد جويلي رئيس لجنة الاقتراحات والشكاوي بمجلس الشعب في عام ٢٠٠٥م بمشروع موحد لدور العبادة من ثلاث مواد، يخضع بها تلك الدور لأحكام القانون العام، ومن ثَمّ يكون الترخيص بها للوحدات المحلية، وقد نص مشروع جويلي على ثلاث مواد:

المادة الأولى: يسري على بناء، أو تدعيم، أو ترميم دور العبادة الإسلامية، والمسيحية، واليهودية أحكام قانون البناء رقم ١٠٦ لعام ١٩٧٦م.

المادة الثانية: يلغى كل نص يخالف أحكام القانون.

المادة الثالثة: ينشر هذا القانون في الجريدة الرسمية، ويعمل به من اليوم التالي لتاريخ نشره[٤٠].

= تتفق مع وقار الشعائر الدينية وطهارتها، وألا تكون سببًا في الاحتكاك بين الطوائف الدينية المختلفة، وفي هذه الحدود المعقولة يجب أن يقوم نظام الترخيص. وأنه لا يسع المحكمة، إلى أن يصدر تشريع خاص بتنظيم الإجراءات اللازم مراعاتها في إنشاء دور العبادة، إلا أن تبسط رقابتها على تصرفات الإدارة في الإذن بإقامة دور العبادة حتى تطمئن إلى أنه ليس ثمة تعسف في حبس هذا الإذن أو تلكؤ في إصداره.

(٣٩) مقال د. نبيل لوقا، الأهرام ٢٩/ ١٢/ ٢٠٠٥م، ومقال المستشار د. عبد العاطي فهمي، الأهرام ٢٩/ ٧/ ٢٠٠٧م، وتصريحات لكل من د. كمال أبو المجد، د. صلاح عامر، د. عادل نور، أعضاء المجلس القومي لحقوق الإنسان، تحقيقات الأهرام ٨/ ٦/ ٢٠٠٨م.

(٤٠) جريدة الدستور، ٢٢/ ٥/ ٢٠٠٧م.

وهو على هذا النحو يتعامل مع الموضوع كما يجب أن يكون، وإن كان التعامل على هذا النحو يتطلب وعيًا من الجمهور، وحيادًا من الوحدات المحلية نشك كثيرًا في توافرهما.

كما تقدم المجلس القومي لحقوق الإنسان بمشروع إلى مجلس الشعب في أبريل ٢٠٠٧م يتكون من ٨ مواد تناولت الأعمال الخاصة ببناء وترميم دور العبادة. وجاء في المادة (١) أنه يجوز إقامة دور عبادة أو تعليتها أو توسعتها أو تدعيمها أو إجراء ترميمات فيها بترخيص من الجهة الإدارية المختصة.

وتؤكد المادة (٢) على عدم جواز الترخيص ببناء دار عبادة أعلى بناء قائم يستغل في أغراض أخرى، ولا يجوز الترخيص بتغيير استعمال بناء قائم ليكون كله أو جزء منه دارًا للعبادة.

ونصت المادة (٣) أن يقدم طلب للحصول على ترخيص بأي من الأعمال المبينة في المادة «الأولى» من هذا القانون من الجهة الدِّينيَّة المختصة على النماذج المعدة لذلك، مرفقًا بها سند ملكية الأرض محل أعمال البناء المطلوب الترخيص بها، وإيصال سداد الرسوم المستحقة بما لا يجاوز ألفي جنيه، وكذلك المستندات والإقرارات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

وجاء في المادة (٤) أنه على الجهة الإدارية المختصة بعد إجراء المعاينات اللازمة، واستطلاع رأي الجهات الأمنية المختصة البت في طلب الترخيص خلال مدة لا تتجاوز أربعة أشهر من تاريخ تقديم الطلب مستوفيًا إليها، فإذا تعلق الأمر بطلب ترميم أو تدعيم وَجَبَ البت في الطلب خلال مدة لا تجاوز شهرين.

وأوضحت المادة (٥) أن القرار بإنشاء دار عبادة جديدة يصدر من المحافظ المختص، ويعتبر انقضاء المدة المشار إليها في المادة (٤) من هذا القانون دون صدور قرار مسبب من الجهة الإدارية المختصة برفض الطلب بمثابة موافقة على طلب الترخيص بالبناء، وفي حالة الرفض ترسل الجهة المختصة قرارًا مسببًا للرفض، ويكون للطالب الطعن فيه أمام المحكمة المختصة.

وأوضحت المادة (٦) أن محكمة القضاء الإداري وحدها دون غيرها هي المختصة بالفصل في الطعون على جميع القرارات الصادرة تطبيقًا لأحكام هذا القانون، وإشكالات التنفيذ المتعلقة بتلك القرارات أو ما يصدر بشأنها من أحكام والفصل فيها على وجه السرعة، ولا يترتب على الطعن على القرار أو الحكم الصادر بشأنه أو الاستشكال في أي منهما وقف التنفيذ، وللمحكمة التي تنظر الطعن أن تأمر بوقف التنفيذ لحين الفصل في الموضوع.

وجاء في المادة (٧) تنشأ دائرة بالمحكمة الإدارية العليا تختص وحدها دون غيرها بالفصل في جميع الطعون على أحكام محاكم القضاء الإداري المتعلقة بقرارات بناء دور العبادة أو توسعتها أو تعليتها أو تعديلها أو تدعيمها أو ترميمها.

وأوضحت المادة (٨) أنه يطبق على كل من يرتكب إحدى المخالفات المنصوص عليها في هذا القانون الأحكام الواردة في المادة (٢٢) من القانون رقم ١٠٦ لسنة ١٩٧٦م (تنظيم أعمال البناء)[٤١].

وحتى الآن لم ينظر مجلس الشعب في أي من المشروعين المشار إليهما.

١٠٦ ـ أما على صعيد الإطار القانوني للعلاقة بين الدولة والكنيسة، فقد استقرت أحكام القضاء ـ العادي والإداري ـ على أن الكنيسة ـ ونعني بها هنا المؤسسة التي تضم طائفة بعينها من المسيحيين المصريين ـ هي شخص معنوي من أشخاص القانون العام، وهي بالإضافة لذلك شخص معنوي من أشخاص القانون الخاص. وقضت محكمة النقض بأن «البطريركية ليست جهة حكم، ولا جهة لضبط مال من لم يظهر له وارث بل ذلك من خصائص وزارة المالية بصفتها بيت المال. فتصرف البطريركية بتسليم التركة إلى مُطلّق المتوفاة الذي لا يرثها هو تصرف غير مشروع من أساسه، ولا يدخل إطلاقًا في حدود سلطتها باعتبارها شخصًا معنويًا من أشخاص القانون العام، وإذن هي مسئولة عن هذا التصرف باعتبارها شخصًا معنويًا من أشخاص القانون الخاص»[٤٢].

---

(٤١) جريدة المصري اليوم، ٢٨/ ٧/ ٢٠٠٧م.

(٤٢) حكم النقض في الطعن رقم ٦٩ لسنة ٥ق، بجلسة ٢/ ٤/ ١٩٣٦م قضاء النقض في المواد المدنية، المستشار عبد المنعم الدسوقي، القاهرة، ١٩٩٢م، د. ن، ق٦٠٠، ص٢٥٤.

كما قضت محكمة النقض بأن «مناط ثبوت الشخصية الاعتبارية للهيئات والطوائف الدِّينيَّة هي باعتراف الدولة اعترافًا خاصًا بها، بمعنى أنه يلزم صدور ترخيص أو إذن خاص بقيام الشخصية المعنوية لكل هيئة أو طائفة دينية، تحرزًا من أن يجمع كل داعية حوله أتباعًا ويتخذ لهم نظامًا خاصًا ويُنصّب نفسه رائدًا لهم. وهو اعتراف مباشر وفردي على خلاف الاعتراف الذي يتحقق بوضع المشرع ابتداء شروطًا عامة متى توافرت في جماعة من الأشخاص أو مجموعة من الأموال اكتسبت الشخصية المعنوية بقوة القانون. ولئن كان لا يشترط في اعتراف الدولة بالشخصية الاعتبارية للهيئات والطوائف الدِّينيَّة أن يكون بقانون بل يكفي فيه، وعلى ما أفصحت عنه المذكرة الإيضاحية للقانون المدني أن يكون وفقًا للقواعد المعنية في هذا الصدد... من قبيل المصادقة على من يمثّل الجهة الدِّينيَّة أو طبقًا لما جرى عليه العرف»[(٤٣)].

وتأسيسًا على أن الكنائس من أشخاص القانون العام المنوط بها إدارة مرفق عام فقد بسطت محكمة القضاء الإداري رقابتها على القرارات الصادرة عن الكنائس.

ومن ذلك حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم ١١٩٠ لسنة ٢٠ ق بجلسة ٢٠/ ١١/ ١٩٨٠م، والذي ألغى حكم محكمة القضاء الإداري بعدم اختصاص مجلس الدولة بنظر دعوى اثنين من الأعضاء العلمانيين بكنيسة نهضة القداسة للأقباط الإنجيليين بإلغاء قرار فرزهما من كنائس الطائفة، والصادر من لجنة قضائية شكّلها المجمع، واعتمد قرارها رئيسه؛ لأنهما اعترضا على قرار المجمع العام لكنائس الأقباط الإنجيليين باستبعاد الأعضاء العلمانيين من عضوية المؤتمر العام الدوري للكنيسة، وقصرها على ممثلي الكنائس من القساوسة فقط، وألغت المحكمة حكم محكمة القضاء الإداري، وأعادت الدعوى إليها مجددًا للفصل فيها، وأسست قضاءها على «أن ثمة رسالة دينية منوطة بالكنائس الإنجيلية المعترف بها تكمن في رعاية المرافق الدِّينيَّة لطائفة الإنجيليين الوطنيين، وهي مهمة من اختصاص الحكومة أصلًا يقع على عاتقها القيام بها، ولو لم توكل إلى المجلس والكنائس بحسبانها من فروع الخدمات التي تنهض بها السلطة العامة، وفي سبيل ذلك خوّل المجلس والكنائس نصيبًا من السلطة العامة اللازمة لمباشرة مهامها، ولا

---

(٤٣) حكم النقض في الطعن ٦٢٨ لسنة ٤٤ق، جلسة ٢٩/ ٣/ ١٩٧٨ق ٢٩، ص٩١٧.

ريب أن الرسالة الدِّينيَّة المنوطة بالمجلس والكنائس في هذا الصدد ـ والتي تمثل النشاط الأساسي والمهم للمرفق الذي تقوم على رعايته والنهوض عليه ـ ذات أثر بالغ في تعميق التعاليم الدِّينيَّة وآدابها، وأداء الشعائر الدِّينيَّة، وغرس التربية الدِّينيَّة في نفوس أفراد الطائفة الذين تربطهم بالمجلس والكنائس مضافًا إلى الوشائج الدِّينيَّة روابط تدخل في نطاق القانون العام تحكمها اللوائح والنظم الصادرة في هذا الشأن، ومقتضى ذلك أن الكنائس الإنجيلية المعترف بها، ومن بينها كنائس نهضة القداسة تعتبر من بين أشخاص القانون العام المنوط بها إدارة مرفق عام من مرافق الدولة مستعينة في ذلك بقسط من اختصاص السلطة العامة، وبهذه المناسبة ليس ثمة ما يحول ـ من حيث الأصل ـ دون أن تستوي قرارات المجمع العام لكنائس نهضة القداسة كقرارات إدارية إذا ما استقامت لها مقومات القرار الإداري وأركانه قانونًا . . .

ومقتضى ما تقدم أن الفرز من عضوية الكنيسة هو أقصى الأحكام الكنسية، ويوجب حتمًا حرمان المذنب من أية رابطة تربطه بالكنيسة والحيلولة دونه وبين ما يؤمن به من فريضتين لا غنى عنهما في عقيدته التي لا يؤمن إلا بهما وهما: المعمودية لمن لم يسبق تعميده، ولا تتاح إلا لمن يقبلهم مجلس الكنيسة كما لا تمارس إلا لمن يعترفون بإيمانهم اعترافًا موثوقًا به ولأولادهم، وكذا حرمانه من فريضة العَشاء الرباني، والذي لا يتناوله من تصدر ضدهم أحكام كنسية، ولا ريب بهذه المثابة أن القرار الطعين من شأنه حتمًا التأثير في مركز الطاعنين وحريتهما الشخصية في عقيدتهما الدِّينيَّة وحرية ممارستها، وهي التي أحاطها الدستور بسياج من ضماناته؛ إذ نص في المادة ٤٦ على أن تكفل حرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدِّينيَّة، ولا مراء على مقتضى هذا النظر في اعتبار القرار الطعين قرارًا إداريًا مستكملًا خصائصه قانونًا، ومن ثَمّ يختص مجلس الدولة بهيئة قضاء إداري بالفصل في طلب إلغائه بما ينهار معه النعي بأن هذا القرار مجرد قرار ديني يخرج عن دائرة هذا الاختصاص»[44].

واضطرادًا مع هذه الأسس، قضت محكمة القضاء الإداري برفض طلب إلغاء القرار الجمهوري رقم ٤٩١ لسنة ١٩٨١م بإلغاء القرار الجمهوري رقم ٢٧٧٢ لسنة ١٩٧١م بتعيين الأنبا شنودة الثالث بابا للإسكندرية وبطريركًا

---

(٤٤) مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محاكم مجلس الدولة مجموعة البوبيل الذهبية، (الحقوق والحريات العامة)، ص ٣٧٢ ـ ٣٨٣.

للكرازة المرقسية، على اعتبار أن البابا موظف عام. وعلى الرغم من انتهاء الأزمة التي أدت إلى ذلك القرار ضمن مجموعة قرارات سبتمبر ١٩٨١م التي آلت إلى اغتيال الرئيس السادات، وقيام خلفه الرئيس الحالي بالعدول عن تلك الإجراءات، بما فيها إعادة البابا إلى منصبه، فإن التقريرات القانونية التي نظمها ذلك الحكم تزيد الأمر جلاء فيما يخص علاقة الدولة بالكنيسة، وقد ورد في مدونات ذلك الحكم.

«ومن حيث إنه تبين من جماع ما تقدم أن بطريركية الأقباط الأرثوذكس هي شخص من أشخاص القانون العام يتولى إدارة مرفق عام من مرافق الدولة مستعينًا في ذلك بقسط من اختصاصات السلطة العامة، ويقوم الكهنة والبطريرك على رأسهم بخدمة عامة أساسية تتمثل في أداء الشعائر الدِّينيَّة، وتعميق التربية الدِّينيَّة في نفوس أفراد الطائفة، وتربطهم بالبطريركية بالإضافة إلى الروابط الدِّينيَّة روابط تدخل في نطاق القانون العام تنظمها القوانين الصادرة في هذا الشأن، ولذا فإنهم يعتبرون من الموظفين العموميين. وإذا كان البطريرك لا يشغل أيًا من المستويات الوظيفية التي أخذ بها قانون مجلس الدولة معيارًا لتوزيع الاختصاص بين محكمة القضاء الإداري والمحاكم الإدارية، فإن وظيفته كرئيس للبطريركية ورئيس ديني، منظورٌ في ذلك إلى مستواها، وأهميتها، وخطورتها تعتبر من المناصب الرئيسة التي يدخل في اختصاص هذه المحكمة النظر فيما يثور بشأنها من منازعات.

ومن حيث إنه يبين من الاطلاع على أحكام القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧م بتنظيم سلطة الملك فيما يختص بالمعاهد الدِّينيَّة، وتعيين الرؤساء الدينيين، وبالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد، والقانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٧١م ببعض الأحكام الخاصة بانتخاب بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية للأقباط الأرثوذكس، ولائحة ترشيح وانتخاب البطريرك الصادر بقرار رئيس الجمهورية المؤرخ ١٩٥٧/١١/٢م أن البطريرك يُعيّن بقرار من رئيس الجمهورية، ويستمد مركزه القانوني وصفته من هذا القرار مباشرة، أما ما يسبق قرار تعيينه من إجراءات للترشيح والانتخاب والقرعة فهي مجرد إجراءات لاختيار من يُعيّن في المنصب المذكور، وما يلي قرار تعيينه من ترشيح أو تنصيب فهو مجرد إجراء لمباشرة عمله كرئيس ديني يماثل في طبيعته إجراء حلف اليمين بالنسبة لرجال القضاء قبل مباشرتهم

لولايتهم القضائية، ولذلك يكون غير صحيح ما أبداه المدعي من أن قرار رئيس الجمهورية بتعيينه ليس إلا عملًا توثيقيًّا من طبيعة عمل الموثق، وأنه لا يُمثّل شيئًا بالنسبة للكنيسة.

ولما كانت القوانين واللوائح المنظمة لتعيين البطريرك قد خلت من النص على انتهاء ولايته في سن معينة كما خلت من النص على نظام لإنهاء ولايته بالطريق التأديبي أو غير التأديبي، فإنه يعتبر والحالة هذه معينًا لمدة غير معينة، ولا يجوز تنحيته عن منصبه كجزاء، ولكن ليس معنى ذلك أن يبقى البطريرك في منصبه مهما حدث له من عوارض الحياة كالوفاة أو الجنون أو المرض المعجز عن العمل، ومهما حدث منه من خروج على مقتضيات المصلحة العامة مما يؤثر على حسن قيام البطريركية بالمهام الموكولة إليها أو خروج على مقتضيات منصبه مثل الهرطقة والسيمونية وغير ذلك، ولذا يجوز تنحية البطريرك عن منصبه إذا ما قام به سبب أو آخر من أسباب عدم الصلاحية للبقاء فيه. ومرد ذلك إلى أصل مُسلّم به وهو وجوب هيمنة الإدارة على تسيير المرافق العامة على نحو يحقق الصالح العام، ولما كان البطريرك على رأس العاملين بمرفق عام هو بطريركية الأقباط الأرثوذكس، فلزم أن تكون للحكومة سلطة إقصائه عن منصبه إذا ارتأت أنه أصبح غير صالح للبقاء فيه، أو أن استمراره فيه يؤثر على حسن قيام البطريركية بالمهام الموكولة إليها بانتظام واضطراد، وهذا من الملاءمات المتروكة لتقديرها ما دامت لم تستهدف سوى المصلحة العامة، وكان تقديرها قائمًا على أسباب صحيحة يستخلص منها عدم الصلاحية استخلاصًا سائغًا، وقرارها بالتنحية يعتبر من - التدابير أو الإجراءات الداخلية في مجال الإشراف على المرافق العامة واختيار القائمين عليها، وهو مجال تملك فيه الحكومة سلطات واسعة لا يصح أن تغل لمجرد أنها تمس، أو تؤذي أحد العاملين طالما أنها لم تستهدف هذا المساس أو الإيذاء في ذاته بقدر ما تستهدف تحقيق صالح المرفق والصالح العام»[٤٥].

(٤٥) حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ٩٣٤ لسنة ٣٦ق، بتاريخ ١٢/ ٤/ ١٩٨٣م، نقلًا عن محمد حسن، مرجع سابق، ص٢٨٩ - ٢٩٢.

الفصل الثاني

أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حريات التعليم والبحث العلمي والإبداع الأدبي

أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين
على حريات التعليم والبحث العلمي والإبداع الأدبي

تتميز الدولة الحديثة بقدرتها على دمج السكان القاطنين على إقليمها - واقعًا وإرادة - في كيان واحد هو الشعب أو الأمة، التي لا تتكوّن من مجموعة من المواطنين ذوي الحقوق الفردية فقط، أو من طوائف منفصلة لا يبالي بعضها بالبعض الآخر، ولا يحترم كلٌ منها إلا قواعده، وقوانينه الخاصة، وإنما تقوم على ثقافة مشتركة، وشعور بوحدة المصير. وللمدرسة أهمية كبرى في ذلك، باعتبارها مكانًا للتربية والاندماج تتعلم فيه الأجيال الجديدة معنى المواطنة، والعيش المشترك، والاحترام المتبادل. وعلى باب المدرسة ينبغي أن تتوقف كل أنواع التمييز على صعيد الجنس أو الثقافة أو الدين. وهذا المثل الأعلى العلماني والوطني - وليس تلقين العلوم - هو جوهر المدرسة في الدولة الحديثة، وأساس التربية المدنية التي هي واجبها.

وحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي وجهان لحرية التعبير. ولحرية التعبير بعدان: شخصي واجتماعي. ويثير البعد الاجتماعي في حرية التعبير مشكلة تتعلق بنطاق ممارسة التعبير فيما يتعلق بالمسائل ذات الصلة بالأديان، حيث يتقاطع المجالان، ويتعين التوفيق بينهما دون إخلال بجوهر كل منهما، حيث يعتبر هذا التوفيق ركن أساسي للعيش المشترك القائم على التنوع الثقافي المبني على اختلاف العقائد الدينيَّة، وأداة بالغة الأهمية لمنع الصراع بين حرية التعبير والحرية الدينية[1].

---

(١) د. أحمد فتحي سرور: العلاقة بين حرية التعبير وحرية العقيدة، مقال في مجلة الدستورية الصادرة عن المحكمة الدستورية العليا، العدد (١٥) http://www.hccourt.gov.eg/elmglacourt/ srour15.htm 17/8/2009.

ويتقاطع الحديث عن حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي مع الحديث عن الحماية الجنائية للأديان، ذلك أن الدولة الحديثة التي قامت على حرية الفرد وحرية الفكر والمعتقد ـ العلمانية في جوهرها ـ والتي تعلن أو تبطن أنه لا دين لها وأنها محايدة بين الأديان، تحرص على أن تحفظ للأديان احترامها. وحرصها هذا لا يقوم على علاقتها الذاتية بالدين، وإنما على احترام حق مواطنيها في حرية الاعتقاد الديني، وفي حماية معتقداتهم من الإهانة والازدراء، ومن التزام الدولة بالحفاظ على السلم والسكينة الأهلين، ذلك أن الشعور الديني إذا أهين من شأنه أن يثير الاضطراب والصراع، ويهدد وحدة الدولة واستقرارها وسلامة مواطنيها.

وحرية البحث العلمي وحرية الإبداع الأدبي، سمة من سمات المجتمعات المتقدمة والتي تسعى للتقدم، فقد خبرت البشرية عبر تاريخها عواقب الحظر والمنع والدكتاتورية، وعرفت أن الاستبداد والقمع، أيًا ما كان شكلهما ـ سياسيًا أو دينيًا ـ هو طريق الخراب والانحلال؛ إذ يَحُولان دون المجتمعات واكتشاف عيوبها ومشاكلها، ومن ثَمّ تعجز عن مواجهتها والتغلب عليها. وإن كانت حرية التعبير والنقد السياسي يجب أن تكون في أوسع مدى ممكن، فإنها في مجال الدين يجب أن تمارس ضمن حدود معينة؛ لأنها تمس أعلى مشاعر الآخرين، وحريتهم في الاعتقاد.

ولذلك نصت الفقرة الثانية من المادة (٢٠) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسّياسيّة على ضرورة الحيلولة دون التنازع بين حرية التعبير، وحرية العقيدة الدِّينيّة فيما نصت عليه من أن تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية الدِّينيّة تشكل حضًا على التمييز أو العداوة أو العنف. ولذلك أيضًا دوجت تشريعات الدول الحديثة على تجريم ازدراء الأديان، ووضعت نصوص القانون والتطبيقات القضائية حدودًا للبحث العلمي والإبداع الأدبي عند تناول الأديان، تتمثل في أن يكون البحث العلمي في حدود المناقشة الموضوعية الرزينة دون تحقير أو سب أو ازدراء أو إهانة، وإن كانت لا تجرم إنكار الأديان أو الإلحاد[٢].

ونُقَسّم هذا الفصل إلى مبحثين، نتناول في أولهما أثر الدين على الحق في التعليم وحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي في الدول التي عرضنا لها عدا مصر، ونتناول في الثاني ذلك الأثر في مصر.

---

(٢) د. فتحي سرور، المرجع السابق، حيث يورد عددًا وافرًا من نصوص القوانين في عديد من الدول حول هذا الموضوع.

المبحث الأول

في الدول محل المقارنة

المطلب الأول

فرنسا

١٠٧ ـ في مجال التعليم: سبق فصل الكنائس عن الدولة عام ١٩٠٥م، فصل آخر لا يقل عنه أهمية، هو فصل الكنيسة عن المدرسة العامة اعتبارًا من عام ١٨٧٩م، بموجب مجموعة من القوانين التي توالى صدورها منذ ذلك العام والتي أقرت إلزامية التعليم، ومجانيَّة وعلمانيَّة المدرسة العامة، حيث كان أنصار الجمهورية في تلك الحقبة يرون أن تطوير العقليات وفصل الفرنسيين عن الكنيسة، يستوجب قيام المدرسة بتعليم الأطفال القيم المشتركة للوطن والجمهورية والديمقراطية. وعبَّر عن ذلك جان ماسيه (Jean Macé) مؤسس رابطة التعليم، في تلك الحقبة بقوله: «من يُمسك مدارس فرنسا يمسك فرنسا»[1].

وبعد حسم مسألة علمنة الدولة والحياة العامة، تركز الصراع، منذ مطلع القرن التاسع عشر، بين المؤسسات الدِّينيَّة والدولة في مسألة التعليم، التي كانت ساحة لأغلب المنازعات القضائية التي سمحت بتبيان حدود العلمانية القانونية في النظام الدستوري الفرنسي، وكان مجلس الدولة الفرنسي هو مسرحها بحكم تعلقها بمرفق عام. وتعلقت كثير من الأحكام، في العقدين الأخيرين، بقضايا تخص أفرادًا من الجاليات الإسلامية في فرنسا، نظرًا لتصاعد الشعور الديني لدى تلك الجاليات ومظاهره المعلنة.

---

(١) بيار هنري بريلو: حرية التعليم في الفصل بين الكنائس والدولة، مجلة القانون العام، الطبعة العربية، العدد ٣ لعام ٢٠٠٦م، بيروت ٢٠٠٦م، ص٦٢٥ ـ ٦٤٢.

ولقد اقترن وصف العلمانية بالمدرسة العامة (الليسيه) منذ نهايات القرن الثامن عشر. وكانت المطالبة بمرفق تعليم عام ووطني موحد ومعارضة السماح بالتعليم الخاص والطائفي، (وهو ما سمي بالدعوة إلى «احتكار» التعليم (Le monopole)، مطلبًا دائمًا لليسار الفرنسي، والعلمانيين الجذريين، ولكن ذلك المطلب لم يكن موضع إجماع عام، وبالتالي لم يجد انعكاسه في القوانين المنظمة للتعليم، فظلت المدارس الخاصة، بما فيها تلك التي تقدم تعليمًا دينيًا أو التي تديرها جماعات دينية، موجودة ومعترفًا بها ولكن ضمن شروط معينة سوف نعرض لها حالًا[١].

وعلى الرغم من أن مقدمة دستور ١٩٤٦م، التي أحالت إليها مقدمة دستور ١٩٥٨م، تضمنت التأكيد على أن تنظيم التعليم العام المجاني والعلماني في جميع المراحل هو واجب الدولة، فإن القواعد القانونية المعمول بها حاليًا في فرنسا، سواء أكانت تشريعات داخلية أم معاهدات دولية ذات وضع يعلو على القانون الداخلي، تحترم حرية الوالدين في اختيار نوع التعليم الذي يرغبون في تقديمه لأبنائهم. ومن ذلك البروتوكول الإضافي للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية المنشور بمرسوم في ٣ مايو ١٩٧٤م، والذي نصت المادة (٢٢) منه على أنه «لا يمكن إنكار حق التعليم على أيٍّ مَنْ كان. وعلى الدولة، في ممارسة الوظائف التي تضطلع بها في حقل التربية والتعليم، أن تحترم حق الأهل في تأمين تلك التربية وهذا التعليم وفقًا لقناعاتهم الدينيَّة والفلسفية».

ومن ذلك أيضًا المادة (٤/١٨) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسِّياسيَّة المنشور بمرسوم في ٢٩ يناير ١٩٨١م والتي تنص على أن:

«تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد احترام حرية الأهل، أو الأوصياء القانونيين، في تأمين التعليم الديني والأخلاقي لأولادهم تمشيًا مع قناعاتهم الخاصة».

وقد أكد المجلس الدستوري في قراره الصادر في ٢٣ نوفمبر ١٩٧٧م في النزاع الذي أثاره عدد من أعضاء مجلس الشيوخ حول دستورية تحمل

---

(١) بيار هنري بريلو، المرجع السابق، ص٦٣٥ ـ ٦٣٧.

الدولة نفقات بعض مؤسسات التعليم الخاص التي ترتبط مع الدولة بعقد تعاون، القواعد العامة المتعلقة بحرية التعليم بقوله:

«إن تأكيد مقدمة دستور ١٩٤٦م على أن «تنظيم التعليم العام المجاني والعلماني في كل الدرجات هو واجب الدولة» لا يمكن أن يستبعد وجود التعليم الخاص، أو منح الدولة مساعدة لهذا التعليم ضمن شروط يحددها القانون... وأن الواجب المفروض على المعلمين في تلك المؤسسات بأن يحترموا الطابع الخاص بالمؤسسة، وإن كان يُلزمهم بالتحفظ، فهو لا يمكن تفسيره على أنه يسمح بالنيل من حرية الضمير لديهم؛ إعمالاً لمبدأ حرية الضمير الوارد في إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام ١٧٨٩م ومقدمة دستور ١٩٤٦م»[٣].

وتنظم قوانين عدة وضع الدين في مجال التعليم يعود كثير منها إلى القرن التاسع عشر، وُضع كل منها في سياق تاريخي خاص للعلاقات السّياسيّة بين الكنيسة والدولة في وقت إصداره، الأمر الذي يفسر تنوع أشكال تنظيم المدارس الخاصة وطرق تمويلها واختلاف هذا التنظيم باختلاف مراحل التعليم.

ولكن نقطة الانطلاق لهذه القوانين جميعًا كانت التنظيم العام للتعليم الذي أطلقه نابوليون بموجب قانون ١٠ مايو ١٨٠٦م، الذي أسس الجامعة الإمبراطوريّة، وجعل التعليم العام حكرًا على الدولة، مع مراعاة دور الكنيسة فيه، تحت رقابة السلطات العامة. ثم تعددت القوانين التي ترمي إلى تنظيم التعليم، فأوجب القانون الصادر في ٢٨ مارس ١٨٨٢م على الأهالي تسجيل الأطفال «في مدرسة عامة أو خاصة»، وفرض الحياد الديني على مضمون التعليم الحكومي بجعله التعليم الابتدائي إلزاميًا وعلمانيًا، لكنه أبقى على المدارس الدّينيّة كنوع من التعليم الخاص الذي لا يتلقى دعمًا من الدولة، ولكنه يلتزم بالقوانين والقواعد التي تفرضها. وفي أعقاب ذلك صدر قانون ٣٠ أكتوبر ١٨٨٦م المعروف بقانون «جوبليه» (وزير التعليم الذي صدر في عهده) والذي نص في المادة (١٧) على حصر القيام بالتعليم، في المدارس

(٣) Liberté religieuse, Ibid, 141.

العامة بجميع درجاتها، على المدرسين العلمانيين(٤).

واستفادت الكنيسة الكاثوليكية من التصريح القانوني بفتح المدارس الخاصة، فكان التعليم الكاثوليكي، عند مطلع القرن العشرين، يستوعب ربع عدد الأطفال في التعليم الابتدائي، وأكثر من نصفهم في المرحلة الثانوية(٥). وأعيد افتتاح أغلب المدارس الدِّينيَّة التي أغلقت كمدارس خاصة(٦).

وطرحت مسألة منع رجال الدين من التعليم حتى في المدارس الخاصة التي تقيمها الكنائس، باعتبار أن ممارسة وظيفة التعليم في المدارس الكاثوليكية لا تتعلق مبدئيًا بالأنشطة الرعوية للأبرشيات التي تدير تلك المدارس، ولكن هذه الدعوة لم تلقَ قبولًا فاقتصر الحظر على التعليم العام، وإن كان لهذا الموقف صداه في التعليم الخاص على ما سنرى.

ففي ٧ يوليو ١٩٠٤م صدر قانون يتضمن منع أعضاء الرهبانيات من تعليم الطلاب في التعليم العام، والخاص إلى حد كبير، في مرحلة التعليم ما قبل الثانوي(٧). أما بالنسبة للتعليم الثانوي العام، فقد كان مجلس الدولة هو الذي أخذ المبادرة، مع الحكم الشهير الصادر في ١٠ مايو ١٩١٢م، في قضية الأب بوتايري ـ التي سنعرض لها لاحقًا ـ، والذي رفض فيه منح رجال الدين حق التقدم كمرشحين لمسابقة الحصول على شهادة الأستاذية.

وفي أواخر القرن العشرين كان التعليم الخاص في فرنسا يستوعب حوالي ١٦٪ من مجموع الطلاب. وتدير الكنيسة الكاثوليكية مباشرة أو تشرف على نحو ٩٠٪ من المؤسسات التعليمية الخاصة، وتتوزع نسبة الـ١٠٪ الباقية بين مدارس بروتستانتية، ويهودية، وبعض المدارس الخاصة غير الطائفية النادرة. ووجود التعليم الخاص الديني في دولة تعتنق العلمانية الجذرية كفرنسا دليل على تطور موقفها نحو العلمانية الإيجابية أو القانونية. ومنذ أيام الجمهورية الرابعة ١٩٤٦ ـ ١٩٥٨م، تقدم الدولة، بموجب القانونَيْن المعروفين باسمي مقترحيهما ماري وبارانجيه، لهذه المنشآت

(4) [illegible], Ibid p 144.
(٥) بيار هنري بريلو، المرجع السابق، ص٦٢٧.
(٦) المرجع السابق، ص٦٣٦.
(٧) المرجع السابق، ص٦٣٩.

الخاصة نوعًا من الاعتراف الصريح، وبعض الدعم المادي. وذهب قانون دوبريه (٣١ ديسمبر ١٩٥٩م) خطوة أبعد؛ إذ اعترف بالتعليم الخاص الديني وغيره، اعترافًا كليًا، وأقر بقدرته على المساهمة في المنظومة التربوية الوطنية. وبموجب هذا القانون يحق لهذه المؤسسات الدخول في عقود مع الدولة؛ وهذه العقود من نوعين؛ عقود بسيطة تسمح بدفع الدولة أجور المعلمين، ولا يسمح بها إلا في التعليم الابتدائي، وعددها قليل جدًا، وتميل إلى الزوال، وعقود مشاركة، وهي الأكثر انتشارًا في التعليم الابتدائي، كما يسمح بها في التعليم الثانوي، وبموجب هذه العقود تدفع الدولة للمعلمين أجورهم، وتقدم لتلك المدارس بعض المعونات الشبيهة بما يقدم للمدارس الرسمية للمساعدة في سير عملها. ولما كانت الغالبية العظمى من المدارس الخاصة تابعة لطوائف دينية، فإن القانون يسمح لها بأن تقدم تعليم ديني، على أنها وبموجب عقودها مع الدولة تلتزم باستقبال كل الطلاب دون تمييز على أساس العرق أو الدين، وتقر بأن التعليم الديني الذي تقدمه ليس إلزاميًا، وموقوفٌ على رغبة العائلة، فإن رأت العائلة ألا يتلقى ابنها تعليمًا دينيًا، فلا يحضره التلميذ، ويحضر بدلًا منه درس تربية أخلاقية[٨].

أما في المدارس الرسمية فإن التعليم الرسمي علماني، ولكن هذه العلمانية منظمة بصورة متفاوتة وفقًا للمستويات العمرية، ويستثنى من ذلك المقاطعات الثلاث في شرقي فرنسا التي يسري وضعها الخاص فيما يتعلق بعلاقة الكنيسة بالدولة والدين والذي سبقت لنا الإشارة إليه على شئون التعليم، وتقدم المدارس العامة فيها دروسًا دينية، وتلتزم الدولة بسداد أجور معلمي الدين، مع احتفاظ العائلات بحقها في تسجيل أبنائهم أو عدم تسجيلهم في هذه الدروس[٩].

بالنسبة للمدرسة الابتدائية، ينص قانون ٢٨ مارس ١٨٨٢م، على أن المدرسة تعطل يومًا كل أسبوع كي يتمكن الأهل - إذا رغبوا - من أن يقدموا لأولادهم خارج المدرسة التعليم الديني المحظور داخلها. وفي المدرسة يحل التعليم «الأخلاقي والمدني» محل التعليم «الأخلاقي والديني». ويشكل

(٨) gaudemet. Ibid, p 144 - 145.

(٩) gaudemet. Ibid. p146.

الوضع الفرنسي حالة خاصة في أوروبا حيث في كل مكان تقريبًا تكون «ساعة الدين» جزءًا من البرامج الرسمية للمدرسة العامة[10][11].

وفي التعليم الثانوي تضمن تنظيم نابوليون لمعاهد الصبيان وظائف مرشدين دينيين، كموظفين ملحقين بالمؤسسة، وفي عام ١٨٨٠م، تضمن قانون «كاميّ سيه» الذي أسس معاهد البنات، النص على تعيين أساتذة كنسيين، ولكن ليس كموظفين ملحقين بالمؤسسة.

وسمح قانون ١٩٠٥م بوجود الإرشاد الديني في المدارس العامة على ألا تتكفل الدولة بنفقاته. وتولت نصوص تشريعية متنوعة تنظيم تلك «المرشديات» الدِّينيَّة (وبوجه خاص: مرسوم ٢٢ أبريل ١٩٦٠م، وقرار ٨ أغسطس ١٩٦٠م، والتعميم الوزاري في ٢٢ أبريل ١٩٨٨م). وبموجب هذه القرارات والمراسيم تؤسس المرشدية بقرار من رئيس الأكاديمية بناء على طلب الأهل، وتعمل إما داخل المؤسسة أو خارجها، وتمولها اشتراكات الأهالي وأحيانًا إعانة من الأسقفية، ويعين رئيس الأكاديمية المسئولَ عنها بناءً على اقتراح السلطة الدِّينيَّة المعنية[12].

أما فيما يخص التعليم العالي، فيسمح القانون ـ الذي صدر عام ١٨٧٥م ـ بوجود كليات اللاهوت إلى جانب جامعات الدولة العلمانية. وبطبيعة الحال يتم تناول تاريخ الكنيسة ضمن الدروس التاريخية في كليات الآداب، كما يدرس القانون المتعلق بتنظيم الكنائس والقانون الكنسي ضمن تاريخ القانون في كليات الحقوق. أما القانون المدني الكنسي فتقتصر دراسته على المتخصصين في إطار دروس القانون الدستوري أو القانون الإداري أو

---

(١٠) Ibid.

(١١) في إيطاليا تلتزم الدولة بموجب اتفاق أبرم مع الفاتيكان عام ١٩٢٩م بتعليم الكاثوليكية في المدارس. ومؤخرًا قدم اقتراح من أحد الوزراء بتعليم الدين الإسلامي في المدارس العامة اختياريًا لمدة ساعة أسبوعيًا الأمر الذي أثار جدلًا، فرأي رئيس المؤتمر الأسقفي الإيطالي أن تعليم الكاثوليكية مبرر؛ لأنها جزء من التاريخ الإيطالي، وتعلمها ضروري؛ للإلمام بالثقافة الإيطالية بينما الإسلام لا يعد جزءًا منها. بينما دعا رئيس اتحاد الكنائس البروتستانتية في إيطاليا إلى تعليم كل الديانات بما فيها البروتستانتية مؤكدًا على ضرورة أن يعرف كل صاحب دين شيئًا عن الأديان الأخرى، ورأى البعض أهمية ذلك حتى لا يقع التلاميذ المسلمون ضحايا للمدارس الإسلامية الأصولية. واختلفت حول الاقتراح كل الاتجاهات السياسية، ولم يحسم الأمر رسميًا بعد (المصريا ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٩).

(١٢) gaudemet, Ibid.

الحريات العامة أو القانون المدني. وفي عام ١٨٨٠م، في ذروة الصراع ضد الإكليروس حظر الجمهوريون على المؤسسات الأكاديمية الخاصة، وبينها الكليات اللاهوتية أن تصف نفسها «بالجامعة». ومن ثَمّ كانت مؤسسات التعليم العالي الحر تسلِّم طلابها شهاداتها الخاصة التي لا تعتبر شهادات دولة. بيد أنه منذ العام ١٩٧٠م بدأ عقد اتفاقات بين جامعات الدولة ومؤسسات التعليم العالي الحر تتيح للطلاب أن يقدموا امتحاناتهم أمام محكمين مختلطين ـ من فئتي المؤسسات التعليمية ـ، ويحصلوا في آن واحد على دبلوم الدولة، ودبلوم المؤسسة الحرة، وتزايد عدد هذه الاتفاقات منذ ذلك الحين كثيرًا»[١٣].

١٠٨ ـ وطبقًا لما استقرت عليه أحكام مجلس الدولة الفرنسي، يُمثِّل الحياد الديني مبدأ أساسي يتعين على كل موظف عام احترامه أثناء ممارسة وظيفته، سواء في التعبير عن آرائه، بالالتزام بتجنب القيام بأية دعاية دينية أو مضادة للدين، أو بمراعاة تجنب التمييز بين المستفيدين من المرفق العام تبعًا لانتمائهم الديني، باعتبار ذلك انتهاكًا لمبدأ مساواة المواطنين أمام المرفق العام. وهو ما يعد نتيجة طبيعية ملازمة للقول بحيادية المرفق العام، فإذا كان موضوع المرفق العام حياديًا، فإن على من ينقلونه إلى الممارسة اليومية أن يكونوا محايدين بدورهم.

أما في مجال الوضع القانوني للمستفيدين من المرفق العام عمومًا وجمهور الطلاب بصدد مسألة التعليم خصوصًا، فإن تطبيق مبدأ العلمانية يأخذ منظورًا مختلفًا إلى حدٍّ كبير. فالأمر هنا لا يتعلق بحيادية المرفق بقدر تعلقه بالحريات الشخصية للأفراد وحقهم في التعبير. لذلك نصت القوانين الفرنسية المتعاقبة المتعلقة بالتربية والتعليم وشئون الطلاب على أن تربية الطلاب على المواطنة هدف من أهداف المنظومة التربوية، وهو يوجب الإقرار لهم بالحق في التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم فرديًا أو جماعيًا، وهو الأمر الذي أشارت إليه عديد من الاتفاقيات الدولية والأوروبية التي انضمت إليها فرنسا[١٤].

---

(١٣) Chantement, Ibid, p 146 - 147

(١٤) Francois Delfoya, Ibid, p 82.

وبدأت اجتهادات القضاء الفرنسي في مجال العلاقة بين الدين والمدرسة من وقت مبكر، ومن ذلك حكم محكمة التنازع الصادر في ٢ يونيو ١٩٠٨م (في القضية المعروفة بقضية موريزو)، والذي قررت فيه أن المذكور ـ وكان مدرسًا ـ انتهك علمانية التعليم علانية بأن ردد على مسامع تلامذته أن من يؤمنون بالله جماعة من الحمقى، وأن ذلك «يشكل خطأ شخصيًا يوجب فصله من وظيفته، مع مسئوليته الشخصية عن الأضرار التي قد تنجم عن مسلكه». وكررت المحكمة ذات المبدأ في حكم آخر في ٩ مايو ١٩١٤م، وهو ما يوضح أن العلمانية، في المفهوم القضائي، في فرنسا، تعني: حياد الدولة تجاه الدين بل وحمايته، أو على وجه الدقة حماية عقول التلاميذ من تأثيرات من لهم السطوة عليهم، سواء بالحط من شأن من يعتنقون دين معين، أو بالدعاية للدين.

وتعددت اجتهادات مجلس الدولة بعد ذلك في مجال الحريات الدينية في مجال التعليم، ونلحظ فيها التفرقة التي سلفت الإشارة إليها فيما يخص حدود الحرية بحسب موقع الشخص، وما إذا كان موظفًا يعمل في خدمة المرفق العام أو طالبًا يتلقى الخدمة من المرفق، وأبرزها الحكم الصادر في ١٠/٥/١٩١٢م في دعوى الأب بوتابري، والذي قرر فيه المجلس أن رفض وزير التعليم العام قبول مشاركة الأب بوتابري في مسابقة الحصول على الأستاذية في الفلسفة في التعليم الثانوي أمر مُبرَّر؛ لأن الأستاذية ليست درجة جامعية، بل لقب مهني هدفه أن يؤمِّن للمعلمين الذين حصلوا عليه ميزات خاصة في مجال التعليم العام. وأيد المجلس قرار الوزير استنادًا إلى مصلحة المرفق التي قدرتها جهة الإدارة وحاصلها: أن الوضع الديني الذي كرس الأب المذكور نفسه له يتعارض مع قبوله في سلك التعليم الرسمي الذي يتسم بالعلمانية، واعتبر المجلس أن المدعي قد أظهر، بعمل خارجي، أنه لن يكون قادرًا على ممارسة عمله بحياد تجاه الدين، وأن وزير التعليم باستبعاده لم ينتقص من أهلية رجال الدين، وإنما استخدم سلطته التقديرية لمصلحة المرفق العام[١٥].

وجعل المجلس من فكرة حياد الموظف العام تجاه الدين معيارًا له

---

(١٥) Delfaye, ibid, p 80.

يستقي منه أحكامه، فقضى في حكمه الصادر في ١٩٣٨/٤/٢٨م في دعوى الآنسة وابس، بأن تلك المُدرّسة، التي وجهت دعوة خاصة إلى تلميذ في دار المعلمين لحضور محاضرات ذات طابع ديني، لم تنتهك مبدأ الحياد المدرسي[١٦].

كما حكم في ١٩٤٨/١٢/٨م في دعوى الآنسة باستو، أن التدبير المتخذ ضد موظف استنادًا فقط إلى معتقداته الدينية، في حين أنه لم يُخل في ممارسته وظائفه بواجب الحياد الدقيق، هو أمر يتعارض مع القانون[١٧].

ويمكن أن يدرج في ذات الاتجاه الحكم الصادر في ١٩٣٨/١٢/٩م في دعوى بلدية بوبريو، والذي قرر المجلس فيه أنه لا يمكن حرمان مؤسسة للتعليم الثانوي مفتوحة أمام كل الطلاب من الإعانات العامة التي أشارت إليها نصوص تشريعية شتى بحجة أن نسبة معينة من تلامذتها يعدون أنفسهم ليصبحوا كهنة[١٨].

واستقرت تلك المبادئ فيما يتعلق بوضع الدين السائد (المسيحية) في مرفق التعليم، وأعيد طرح المسألة في العقدين الأخيرين مع انتشار الإسلام في فرنسا، ونزوع الجاليات المسلمة إلى تأكيد هويتها. فتعددت القضايا والمنازعات المتعلقة بارتداء فتيات مسلمات الحجاب في مدارس عامة، وكانت هي الساحة التي تجلت فيها اجتهادات مجلس الدولة الحديثة في مجال الحرية الدّينيّة للمستفيدين من المرفق (الطلاب)، والتي أوضح فيها المجلس فحوى وحدود العلمانية وعلاقة الجمهورية الفرنسية بالدين والتي كانت على امتداد العقدين الأخيرين في بؤرة الاهتمام العام في فرنسا، وفي العالمين العربي والإسلامي.

ويمكن اعتبار رد مجلس الدولة في ٢٧ نوفمبر ١٩٨٩م على طلب إبداء الرأي الوارد من وزير التربية الوطنية بشأن ارتداء علامات انتماء إلى طائفة دينية في المؤسسات المدرسية نقطة البداية لسلسلة من القرارات والأحكام التي أعادت ـ بشكل أو آخر ـ تأكيد مضمونه.

---

(١٦) Liberte Religieuse ibid. p 766.

(١٧) ibid.

(١٨) Ibid. 767.

وفي رده المشار إليه، أكد المجلس على أن العلمانية تستتبع احترام جميع المعتقدات، وأنه ليس هناك ـ من حيث المبدأ ـ تعارض بين العلمانية وارتداء علامات دينية معينة داخل المؤسسات المدرسية؛ لأن إظهار الانتماء للدين معين ليس مما يتعارض مع العلمانية. على أن تلك الممارسة إذا تحولت إلى نوع من الضغط أو الاستفزاز أو التبشير الديني، أو إذا عطلت السير الطبيعي للمرفق العام أو شكلت تعكيرًا للنظام العام، فإنها تستوجب إنزال عقوبة تأديبية، وتكون سلطة توقيع هذه العقوبة للمؤسسة التعليمية تحت رقابة القضاء الإداري[19].

وتعاقبت تطبيقات المجلس لهذا الرأي. ففي ٢ نوفمبر ١٩٩٢م صدر حكم مجلس الدولة في الطعن المقام من السيد مصطفى خروعة «Kherouaa» وآخرين على الحكم الصادر من محكمة باريس الإدارية برفض طلبهم إلغاء قرار مجلس إدارة معهد جان جوريس الصادر في ٢٨/ ٩/ ١٩٩٠م، بحظر ارتداء الحجاب الإسلامي، وإلغاء قرار المجلس التأديبي للمعهد بتاريخ ١٤/ ١٢/ ١٩٩٠م بطرد بناتهم من المعهد. وفي حكمه هذا استرجع المجلس نص المادة (١٠) من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م: «لا ينبغي إزعاج أيٍّ مَنْ كان بسبب آرائه، حتى الدينية، شرط ألا يعكر إبداؤها النظام العام الذي يقره القانون» والمادة (٢) من دستور أكتوبر ١٩٥٨م: «فرنسا جمهورية غير قابلة للانقسام، علمانيَّة، وديموقراطيَّة، واجتماعيَّة، تضمن المساواة أمام القانون لكل المواطنين من دون تمييز من حيث الأصل أو العرق أو الدين. وتحترم كل المعتقدات»، والمادة (١٠) من قانون ١٠ يوليو ١٩٨٩م التي تقرر حرية طلاب المعاهد، والثانويات في الإعلام والتعبير تبعًا لاحترام التعددية ومبدأ الحياد. وأورد الحكم في تقريراته أن «مبدأ علمانيَّة التعليم الرسمي، المترتب على المبادئ المشار إليها أعلاه، والذي هو أحد عناصر علمانية الدولة، وحيادية كل المرافق العامة، يفرض تقديم التعليم مع احترام ذلك الحياد من جانب البرامج والمُدَرسين من جهة، ويفرض من جهة أخرى حرية الضمير للطلاب. ويحظر وفقًا لتلك المبادئ ذاتها، والتزامات فرنسا الدولية أي تمييز في الحصول على التعليم

(١٩) Delafaye, ibid 84.

بسبب قناعات الطلاب أو معتقداتهم الدينية»، ومن ثَمّ قرر المجلس أن تلك الحرية المعترف بها للطلاب تتضمن بالنسبة لهم حق التعبير عن معتقداتهم الدِّينيّة داخل المؤسسات المدرسية في إطار احترام التعددية وحرية الغير، دون الإساءة إلى النشاطات التعليمية ومضمون البرامج والالتزام بالتحصيل العلمي. وأن ارتداء الطلاب علامات يودون من خلالها إظهار انتمائهم الديني لا يُمثّل - في حد ذاته - تعارضًا مع مبدأ العلمانية، بقدر ما يمثل ممارسة لحرية التعبير عن المعتقدات الدينية، لكن هذه الحرية لا يجوز أن تسمح للطلاب بإبراز علامات انتماء ديني تُمثّل، من حيث طبيعتها، والظروف التي يتم فيها ارتداؤها فرديًا أو جماعيًا أو من حيث طابعها، التفاخري أو المطلبي، عملًا من أعمال الضغط أو التحريض أو التبشير أو الدعاية، أو إساءة إلى كرامة أو حرية الطلاب أو أعضاء آخرين في الجماعة التربوية أو إفسادًا لصحتهم أو أمنهم، أو إخلالًا بسير النشاطات التعليمية والدور التربوي للمُدَرِّسين أو تعكيرًا للنظام في المؤسسة أو السير الطبيعي للمرفق العام»[20].

وانتهى المجلس إلى إلغاء حكم المحكمة الإدارية، وإلغاء المادة (١٣) من نظام المعهد، التي استندت إليها الإدارة لفصل الطالبات، والتي نصت على أن «ارتداء أية علامة مميزة في اللباس أو غيره، دينية كانت أو فلسفية أو سياسية، ممنوع منعًا باتًا» على أساس أنها تفرض حظرًا عامًا مطلقًا يتجاهل مبادئ الحرية المشار إليها في صدر الحكم، وإلى إلغاء قرار مجلس التأديب بفصل الطالبات الثلاث[21].

وفيما يبدو - ظاهريًا - كاتجاه مناقض لهذا الحكم، جاء حكم مجلس الدولة في دعوى أوكيلي عام ١٩٩٥م ضد معهد بنانتوا في لان L'Ain. وكان المجلس التأديبي للمعهد المذكور قد قرر فصل الطالبتين فوزية، وفاطمة، ليس لأنهما ترتديان الحجاب الإسلامي، بل لأنهما كانتا ترفضان أن ترتديا - خلال درس الرياضة البدنية - لباسًا مناسبًا لتلك الدروس، ولأن موقف والدهما كان يتسبب في اضطراب السير العادي للمرفق التربوي العام؛ إذ

(٢٠) Ibid 90 - 91.
(٢١) Ibid p 90 - 91.

سعى إلى أن يكسب تأييد الأوساط الإسلامية المحلية لموقفه مما اعتبره المجلس (في حكمه الصادر في ١٠ مارس ١٩٩٥م بتأييد حكم محكمة ليون الإدارية الصادر في ١٠ مايو ١٩٩٤م)، عملًا تحريضيًا وتبشيريًا. وشرح مفوض الدولة (Yan Agaila) في تقريره، فلسفة المجلس بخصوص ارتداء الحجاب، وأوضح ما يبدو من تناقض في اتجاهات المجلس بقوله: «إن الفكرة البديهية بالنسبة لرجل القانون، والتي مفادها أن إجابات مختلفة قد تعطي لمسألة واحدة بحسب اختلاف الوقائع في كل حالة، لا تبدو مُسَلَّمًا بها لدى الرأي العام، ولكن وراء ذلك التناقض الظاهر منطق واحد متسم بالانسجام»، وأن «القرار الصادر في دعوى خروعه لا يعطي الضوء الأخضر لارتداء الحجاب، كما لا يعطي القرار الصادر في دعوى أوكيلي أساسًا لحظره»[٢٢]، والبيِّن لنا أن المجلس، في الحالتين كان يطبق ذات المبادئ الواردة في الفتوى الصادرة في ٢٧ نوفمبر ١٩٨٩م (التي سبقت الإشارة إليها) على وقائع مختلفة.

وتكرر اجتهاد القضاء الإداري ضمن هذا الإطار في عدة أحكام أصدرتها محكمة ليل بصدد ارتداء الحجاب في ١٣ أبريل ١٩٩٥م، وأيدها المجلس في ٢٧ نوفمبر ١٩٩٦م موكدًا أنه «لا يمكن النظر إلى الحجاب على أنه علامة يشكل ارتداؤها - في كل الحالات - عملًا من أعمال الضغط والتبشير». ورغم أن المجلس أقر فصل ٢٣ فتاة من بين ٢٦ كانت حالاتهم موضوع تلك الدعاوى، على اعتبار أن الفصل لم يكن مشوبًا بخطأ قانوني (إما لأنه كان بناءً على إساءة إلى انتظام المرفق على نحو يبرر عقوبة الفصل، وإما لأن بعضًا من الطالبات كنّ السبب وراء اضطرابات قام بها إخوتهن من طلاب المعاهد؛ إذ قاموا بمسيرات في الممرات، وهم يطرقون أبواب القاعات ونوافذها، أو لأن واحدة منهن قامت بأعمال تبشير لطالبات أصغر سنًا)، فقد ألغى المجلس قرارًا بفصل طالبة؛ لأنها كانت ترتدي حجابًا إسلاميًا، مقررًا أن اعتبار الحجاب علامة دينية تفاخرية بطبيعته ليس صحيحًا. ومن بين هذه الدعاوى واحدة تتعلق بمنع طالبتين في كلية الحقوق بجامعة ليل من دخول الحرم الجامعي؛ لوضعهما الحجاب. واستند الحكم،

---

(٢٢) Ibid., p 94.

ضمن ما استند إليه، على أن ارتداء الحجاب المتنازع بشأنه، ما دام قد جاء نتيجة اقتناع حر من المعنيتين، فلا يمكن اعتباره عنصر تمييز، فضلًا عن أن الوقائع لم تشر إلى حدوث اضطرابات فعلية بهذا الخصوص[٢٣].

وتلخص أسباب حكم صادر في ٦ أبريل ١٩٩٥م، من محكمة كليرمون ـ فيراف الإدارية في قضية ناديران Naderan، وجهة النظر الأخرى في قضية الحجاب، وتعرض المخاوف التي يشهرها في أذهان بعض أنصار العلمانية الفرنسية بقوله: «إن الحجاب لا يمكن أن يُنظر إليه في الظروف التي نحن بصددها، إلا كعلامة تشكل بحد ذاتها، عنصرًا تبشريًا وتمييزًا من شأنه تبرير عقوبة متخذة تطبيقًا لنظام المدرسة الداخلي.»... «هذا اللباس يظهر، اليوم في فرنسا، في كل حال، كعلامة تحقيق للهوية تدل على الانتماء إلى قناعة دينية متطرفة من أصل أجنبي، وأن هذه القناعة، ذات المرامي العالمية، تنسب نفسها إلى توجه غير متسامح بوجه خاص، وتنكر على الإناث التمتع بالمساواة التي تعترف لهن بها المؤسسات الديمقراطية الفرنسية، وتسعى لإعاقة اندماج الفرنسيين، والأجانب المسلمين في الثقافة الفرنسية عبر معارضة احترام العلمانية، وتنادي بغلبة القواعد الدِّينيَّة التي تحصي لها على القانون الفرنسي لمصلحة الانتصار المأمول لمؤسسات جديدة تُخضع للدين تصريف شئون الدولة وحياة المواطنين، وأن وجهة نظر كهذه، تتسم بطابع سياسي بقدر ما هو ديني، إذا كان يمكنها أن تحفز النقاش في إطار مؤسسات فرنسا الديمقراطية، لا يمكنها مع ذلك أن تحاول فرض نفسها، بتبشير علني في المدارس، على الطلاب وأهلهم الفرنسيين والأجانب، أو على الجسم التعليمي الملزم بضمان احترام مبدأ العلمانية الجمهوري». ولكن مجلس الدولة، ألغى هذا الحكم، وأعاد تأكيد اتجاهه الثابت بهذا الصدد[٢٤].

وتجدر الإشارة كذلك إلى حكم المجلس في دعوى وزير التربية والتعليم ضد السيد «علي» الصادر في ٢٠ مايو ١٩٩٦م. وكان مدير معهد بريفيسان موان في جكس رفض السماح للآنسة (علي) بحضور المحاضرات التي تعطى في معهده بسبب ارتدائها الحجاب، وأيد المجلس التأديبي

(٢٣) Ibid, p 99.

(٢٤) Dubaye, Ibid 96.

للمعهد ذلك القرار. فتظلّم والد الفتاة إلى رئيس أكاديمية ليون فرُفض تظلّمه، فلجأ إلى محكمة ليون الإدارية التي ألغت القرار بحكمها الصادر في ٧ أبريل ١٩٩٥م وقالت في أسبابه إن المطعون ضدهما زعما أن للقرار أسبابه في قيام الفتاة بنشاط تبشيري، وهو ما لم تثبته الوقائع؛ إذ إن الفتاة لم تُسجل في المعهد أصلًا. ومن ثَمّ طعن الوزير في الحكم أمام مجلس الدولة. وبموجب حكمه الصادر في ٢٠ مايو ١٩٩٦م، أعاد مجلس الدولة التأكيد على المبادئ الأساسية للعلمانية في مجال التعليم، فقال في حيثيات حكمه برفض الطعن، بعد أن استظهر النصوص ذات الصلة (المادة (١٠) من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، والمادة (٢) من دستور ١٩٥٨م، والمادة العاشرة من قانون ١٠ يوليو ١٩٨٩م): «في المعاهد والثانويات، يتمتع الطلاب في إطار احترام التعددية، ومبدأ الحياد، بحرية الإعلام والتعبير. ولا يمكن لممارسة هذه الحريات أن تسيء إلى النشاطات التعليمية». مقررًا أنه «وحيث إن مبدأ علمانية التعليم الرسمي، وهو أحد عناصر علمانية الدولة وحياد مجمل المرافق العامة، يفرض توفير التعليم في إطار احترام هذا الحياد، من جانب البرامج والمدرسين من جهة، واحترام حرية ضمير الطلاب من جهة أخرى؛ ويحظر أي تميز في الحصول على التعليم؛ استنادًا إلى قناعات الطلاب ومعتقداتهم الدينية. وأن الحرية المعترف بها للطلاب على هذا النحو تتضمن بالنسبة إليهم حق التعبير عن معتقداتهم الدينية، وإبدائها داخل المؤسسات المدرسية، في إطار احترام التعددية وحرية الغير، ودون الإساءة إلى العملية التعليمية ومضمون البرامج، والالتزام بالمواعيد المقررة، فإن ارتداء الطلاب علامات يرمون بواسطتها إظهار انتمائهم لدين ما لا يعد متعارضًا بحد ذاته مع مبدأ العلمانية، بمقدار ما يشكل ممارسة لحرية التعبير عن المعتقدات الدينية، وإبداء لها. مع مراعاة أن هذه الحرية لا يمكن أن تبيح للطلاب إبراز علامات انتماء ديني قد تُشكّل - من حيث طبيعتها، والشروط التي يجري ارتداؤها ضمنها، فرديًا أو جماعيًا، أو من حيث طابعها التفاخري أو المطلبي - عملًا من أعمال الضغط أو التحريض أو التبشير أو الدعاية، أو أن تسيء إلى كرامة أو حرية الطلاب أو أعضاء آخرين في الجماعة التربوية، أو تفسد صحتهم أو أمنهم، أو تخل بمسار النشاطات التعليمية والدور التربوي للمدرسين، أو أن تعكر النظام في

المؤســة أو السير الطبيعي للمرفق العام[٢٥].

وأعاد المجلس التأكيد على ذات المنطلقات في حكمه الصادر في دعوى أرنال «Unal» في ٩ أكتوبر ١٩٩٦م[٢٦].

وخطا القضاء الإداري خطوة أخرى في هذا المجال في دعوى سلوى آيت أحمد؛ إذ حكم ـ إلى جانب إلغاء القرار ـ بالتعويض. وكانت سلوى آيت أحمد (١٥ سنة) المولودة في فرنسا من أبوين مغربيين تلميذة في المرحلة المتوسطة في معهد هو ـ دو ـ بونوا في فاندوفر ـ لاس ـ نانسي، وقد طردها المجلس التأديبي نهائيًا من المعهد، في ٨ يونيو ١٩٩٥م؛ لأنها كانت ترتدي الحجاب. وقد صادق على هذا القرار رئيس المعهد. لكنه عاد فسحب مصادقته؛ إذ لاحظ أن القرار غير مسبب. لكنه اتخذ مع ذلك قرارًا جديدًا بالطرد يقوم على اعتبارات أخرى، وهي أن التلميذة المذكورة لم تتوافق مع النظام الداخلي لمؤســتها؛ إذ رفضت نزع حجابها خلال دروس التربية البدنية والعلوم. وقد أقام أهلها دعوى أمام محكمة نانسي الإدارية بطلب الإلغاء مع تعويض يعادل تكلفة تسجيل سلوى في المركز الوطني للتعليم عن بعد (CNED) الذي أجبروا عليه نتيجة للقرار. وحكمت محكمة نانسي الإدارية، في حكم صادر في ١٢ سبتمبر ١٩٩٥م، على الدولة بأن تدفع ٥٠ ألف فرنك كتعويض لأهل سلوى آيت أحمد، وأيد المجلس بهيئة استئنافية الحكم مع تعديل مبلغ التعويض[٢٧].

١٠٩ ـ إلى جانب اجتهادات مجلس الدولة، صدرت ثلاثة تعميمات وزارية، حاولت بها جهة الإدارة وضع الأطر المناسبة؛ لتنظيم المظاهر الدِّينيَّة في مؤســسات التعليم، وكانت مقدمة لقانون ٢٠٠٤م حول حظر المظاهر الدِّينيَّة في مؤسسات التعليم العام. سوف نعرض لأهم ما فيها إيضاحًا لمعالم العلمانية الفرنسية في مجال التعليم.

أول هذه التعميمات هو تعميم جوسبان ـ الذي أصبح رئيسًا للوزراء فيما بعد ـ حول العلمنة الصادر في ١٢ ديسمبر ١٩٨٩م وكان مما ورد فيه

---

(٢٥) Delfaya, Ibid, pp 97 - 98.

(٢٦) Ibid.

(٢٧) Ibid, pp 99 - 101.

«إن المرفق العام للتعليم علماني، وهذا أحد وجوه المبدأ الأعم، مبدأ علمانية الجمهورية. وهذا مبدأ ينبغي فرضه على المدرسة بشكل خاص. فليس هناك شيء أكثر هشاشة من وعي طفل. ويجب أن تُوسَّع ـ حين يتعلق الأمر بالمُدَرِّسين ـ من الشروط العادية لحياد المرفق العام، وتشدد على واجب التحفظ لدى الموظفين. أن المدرسة الرسمية لا تميز أية عقيدة، وهي لا تمنع عن نفسها دراسة أي من حقول المعرفة، متى كان منبعها دواعي البحث الحر، وإن من واجبها أن تنقل إلى التلميذ المعارف والطرائق التي تتيح له أن يمارس خياراته بحرية. إن المدرسة الرسمية تحترم بصورة مطلقة حرية المعتقد لدى الطلاب. وهذه المبادئ تنطوي على نتائج مباشرة على مضامين التعليم وطرائقه، وتحدد ممارسة الوظيفة التعليمية بالذات. وبالتالي، فخلال ممارسة المدرسين وظائفهم، ولكونهم يُمثِّلون قدوة لتلامذتهم بصورة صريحة أو ضمنية، عليهم أن يتحاشوا تمامًا أية علامة مميزة ذات طبيعة فلسفيَّة أو دينيَّة أو سياسيَّة، تسيء إلى حرية معتقد الطلاب والدور التربوي المعترف به لعائلاتهم. إن المعلم الذي يخل بهذه القاعدة يقترف خطأً جسيمًا، ويلحق الاضطراب بسير المؤسسة، يُصبح معرضًا لإيقافه فورًا عن العمل بانتظار إحالته إلى التأديب...»[٢٨].

وتلا هذا التعميم التعميمان المسمّيان تعميمي بايرو Bayrou، وهما يمكسان ـ ولو ظاهريًا ـ موقفين مختلفين رغم صدورهما من ذات الوزير، وقصر المدة بينهما (أقل من عام).

والأول من هذين التعميمين (رقم ٩٣ ـ ٣١٦ الصادر في ٢٦ أكتوبر ١٩٩٣م «حول احترام العلمانية») يشير إلى السبب الداعي إلى إصدار التعميم، وهو بعض الأحداث المتعلقة بارتداء الحجاب، ويُذَكِّر بأن «العلمانية في المؤسسات المدرسية تهدف إلى جمع كل الشباب الفرنسيين، وليس إلى التفرقة بينهم، ودورها هو تسهيل الدمج لا الانقسام» وأشار التعميم إلى ضرورة توافق الأنظمة الداخلية للمؤسسات التعليمية مع اتجاه مجلس الدولة في إرساء مسئولية رؤساء المؤسسات التعليمية بشكل أساسي في تقدير الوقائع، وما إذا كان سلوك ما يشكل عملًا من أعمال الضغط أو

(٢٨) Ibid, p 70.

التحريض أو التبشير أو الدعاية أو يعكر النظام في المؤسسات أو السير الطبيعي للمرفق العام. وسلطة رئيس المؤسسة في مثل هذه الأحوال، بعد الحوار مع الشباب والأهل وبعد استشارة الهيئات ذات الصلاحية في المؤسسة، في أن يتخذ القرارات الضرورية في كل حالة على حدة. مؤكدًا على أن «الجمهورية نشرت قيمها - منذ البداية - بواسطة المدرسة، وبين هذه القيم الحرية والعلمانية. وينبغي أن يضع رؤساء المؤسسات التعليمية في طليعة اهتماماتهم احترام هذا التراث».

أما التعميم الثاني (رقم ١٦٤٩ الصادر في ٢٠ سبتمبر ١٩٩٤م) فقد أشار للحوادث المتعلقة بالمظاهر الدينية، وأكد على أن «الأمة والجمهورية الفرنسية بطبيعتها تحترم كل القناعات الدِّينيَّة والسِّياسيَّة والتقاليد الثقافية، لكنها تسعى إلى الحول دون تفكك الأمة إلى طوائف منفصلة لا يبالي بعضها بالبعض الآخر، ولا تحترم كل منها إلا قواعدها وقوانينها الخاصة، وتجمعها مجرد علاقة تعايش. فالأمة ليست مجموعة من المواطنين ذوي الحقوق الفردية فقط بل إنها وحدة مصير». ومن ثَمّ أكد التعميم على أن «هذا المثل الأعلى يبنى أولًا في المدرسة، فالمدرسة هي قبل كل شيء، مكان التربية والاندماج حيث يوجد كل الأولاد، ويتعلمون أن يعيشوا معًا، ويحترمون بعضهم بعضًا. إن وجود علامات وسلوكيات في هذه المدرسة تبين أنهم لا يستطيعون الالتزام بالواجبات نفسها أو تلقي الدروس نفسها ومتابعة البرامج نفسها يصبح نفيًا لهذه الرسالة. فعلى باب المدرسة ينبغي أن تتوقف كل أنواع التمييز على صعيد الجنس أو الثقافة أو الدين... هذا المثل الأعلى العلماني والوطني هو جوهر مدرسة الجمهورية بالذات، وأساس التربية المدنية التي هي واجبها. وعليه، لا يمكن القبول في المدرسة بوجود علامات تفاخرية بارزة إلى حد أن تصل دلالتها إلى فصل بعض الطلاب عن قواعد الحياة المشتركة في المدرسة، وخصوصًا حين تصاحبها إعادة النظر ببعض الدروس أو ببعض الأنظمة أو حيث تعرض أمن الطلاب للخطر أو تؤدي إلى اضطرابات في حياة المؤسسة المشتركة».

وينتهي التعميم باقتراح إضافة مادة إلى النظم الداخلية للمؤسسات التعليمية يجري نصها بما يلي:

«إن ارتداء الطلاب علامات رزينة تبدي تعلقهم الشخصي بقناعات دينية خاصة مسموح به في المؤسسة، لكن العلامات التفاخرية التي تشكل في ذاتها عناصر تبشير أو تمييز ممنوعة، وتمنع أيضًا المواقف التحريضية والإخلالات بواجبي الانتظام والأمن والتصرفات التي من شأنها أن تُشكِّل ضغوطًا على طلاب آخرين، أو أن تفسد سير العملية التعليمية، أو تعكر النظام في المؤسسة»[٢٩].

كان هذان التعميمان خطوة نحو اقتراح تشريع حول العلامات الدِّينيَّة في مؤسسات التعليم، واقترحت بالفعل ثلاثة قوانين حول ارتداء علامات دينية في المدرسة بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦م في الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ؛ بغية منع ارتداء علامات دينية في المؤسسات المدرسية.

وفي يوليو ٢٠٠٣م شكَّل الرئيس شيراك لجنة عُهِد إليها بحث مسألة العلمانية في ضوء أحوال المجتمع الفرنسي والمجتمعات الأوروبية منذ عام ١٩٨٩م «لجنة ستازي»، وفي تقريرها المؤرخ ١١/١٢/٢٠٠٣م تناولت اللجنة التطورات منذ رأي مجلس الدولة في عام ١٩٨٩م والأحكام القضائية التي استندت إليه في إبطال قرارات الفصل التي صدرت ضد فتيات يرتدين الحجاب، وشكوى مديراء المدارس، ورؤساء الأقسام الأكاديمية من تأرجح أحكام مجلس الدولة، وعدم استنادها إلى قاعدة واضحة.

ورأت اللجنة أن قانون عام ١٩٠٥م يؤكد فصل الدين عن الدولة، ولكن مسألة العلمانية تحتاج اليوم إلى معالجة مختلفة نظرًا لأن المجتمع الفرنسي أصبح نتيجة الهجرة متعددًا على المستويين الروحي والديني. وأن التحدي الذي تواجهه فرنسا حاليًّا يتمثل في تأمين مكانة الأديان الجديدة والعمل في ذات الوقت على نجاح الاندماج لقطع الطريق أمام الاستغلال السياسي للدين وصولًا إلى التوفيق بين الوحدة الوطنية واحترام التعددية في ظل العلمانية وأنه وعلى رغم تمسك غالبية الفرنسيين بمبدأ العلمانية، فإن التصرفات المنافية للعلمانية تتزايد بسبب صعوبات الاندماج، وشروط العيش في الضواحي، وأعمال مجموعات متطرفة تضع قدرة الجمهورية على المقاومة موضع الاختبار.

---

(٢٩) Ibid, p 104 - 105.

وخلصت اللجنة إلى أن ظاهرة العلامات الدِّينيَّة في المدارس والمؤسسات لم تعد متعلقة بحرية المعتقد وإنما بالنظام العام، وأن هناك صلة مباشرة بين هذه الظاهرة والأحداث الدولية وفي طليعتها النزاع الفلسطيني ـ الإسرائيلي وما يشيعه من توتر بين الجاليتين المسلمة واليهودية في فرنسا، وإلى ضرورة حظر العلامات والملابس التي تعبر عن انتماء ديني أو سياسي مشيرة بالتحديد إلى العلامات الظاهرة مثل الصلبان الكبيرة والحجاب والقلنسوة، والتي ميزتها عن العلامات الرزينة غير المشمولة بالحظر مثل الصلبان الصغيرة، والقرآن، ونجمة داوود التي يمكن أن توضع حول العنق.

ومن ثَمّ أوصت اللجنة بإصدار قانون يحظر العلامات الدِّينيَّة «الظاهرة» في المدارس والمؤسسات العامة، داعية إلى إدراج عيدي الأضحى، والغفران على جدول العطلات الدراسية الرسمية مراعاة للتحولات التي طرأت على المجتمع الفرنسي نتيجة الهجرة[٣٠].

وفي ١٠/٢/٢٠٠٤م أقرت الجمعية الوطنية الفرنسية (بشبه إجماع أعضائها على اختلاف انتماءاتهم ومذاهبهم، ووسط احتجاجات إسلامية ضعيفة التأثير) مشروع القانون الذي اقترحت لجنة ستازي إصداره، والذي يحظر كل العلامات الظاهرة التي تدل على انتماء ديني في المدارس العامة، وفي ٢ مارس ٢٠٠٤م أُحيل القانون إلى مجلس الشيوخ الذي أقره، ونصت المادة الأولى من القانون، التي أدرجت في مدونة قانون التربية الوطنية بعد المادة L-145-5 على أن «يمنع في المدارس، والكليات، والثانويات ارتداء العلامات والألبسة التي يعبر بها التلاميذ علانية عن انتمائهم الديني»، واستخدمت لفظة «العلانية» بدلًا من «التفاخرية» التي درج استخدامها في أعمال مجلس الدولة؛ لكونها أكثر وضوحًا وانضباطًا، ولتعلقها بمظاهر خارجية بدلًا من البحث في نوايا مستخدمي العلامات الدينية[٣١].

ويبدو أن القانون المذكور قد وضع حدًّا للنزاع حول هذه المسألة،

---

(٣٠) الحياة، ١١/٦/٢٠٠٤م.

(٣١) د. جميل صباح: تأكيد على العلمانية: قانون ١٥ آذار ٢٠٠٤م، مجلة القانون العام ٤/ ٢٠٠٦م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٩٤٩-٩٥٠.

فضلًا عن خفوت الضجة التي أثيرت حوله ـ والتي كانت خارج فرنسا أعلى منها في داخلها ـ فقد تبددت تلقائيًا المخاوف التي برزت حيال إمكانية وضع هذا القانون قيد التطبيق؛ إذ أشارت إحصاءات أدلى بها نيكولا ساركوزي ـ وزير الداخلية آنذاك ـ إلى أن فرنسا شهدت في بداية العام الدراسي (٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦م) ١٢٦٠ قضية متعلقة بارتداء الحجاب، وتمت تسوية غالبيتها العظمى بسهولة، حيث لم يتجاوز عدد الحالات التي استدعت تسويتها أخذًا وردًا بين إدارات المدارس المعنية والطالبات العشرين قضية، في حين بلغت الحالات التي تعذرت تسويتها أربع فقط.

وصرح مصدر في وزارة التربية الفرنسية بأن الموسم الدراسي (٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧م) لم يشهد سوى ست حالات عدم امتثال لقانون صون العلمانية؛ تتعلق بستة من التلامذة السيخ في منطقة سانديونيه.

وسَعَتْ بعض التقارير إلى تفسير تزايد المظاهر الدِّينيَّة في المدارس، فأشارت إلى أن الجيل الثاني والثالث من أبناء المهاجرين من شمال أفريقيا ـ وعلى خلاف ذويهم ـ لم يجربوا الاختلاط، ونشأوا في أحياء يطغى عليها انتماء ديني أو عرقي معين، الأمر الذي وُلِّد لديهم الشعور بأنهم محكومون بنوع من الجغرافيا الاجتماعية. وبديهي أن يحمل هذا الواقع أبناء تلك المناطق على الظن بأن الجمهورية لا تقدم لهم ما تقدمه لسواهم مما يحملهم على الرغبة في التمايز والسعي إلى بلورة هوية بديلة. وبتأثير من الجمعيات الدِّينيَّة الناشطة في عدد من هذه المناطق يعمل بعض أبناء هذه المناطق على مناقضة انتمائهم الفرنسي باعتناق هوية كونية ممثلة بالإسلام. وبحجة هذا الانتماء إلى أمة أكبر عددًا وأكثر انتشارًا من أمتهم الفرنسية، يتعمد بعضهم الابتعاد عن قيم المجتمع الفرنسي وتقاليده، بل ونبذ هذه القيم لمصلحة قيم تساعدهم على إبراز هويتهم المسلمة[٣٢].

١١٠ ـ **في مجال البحث العلمي والإبداع الأدبي**: انطلاقًا من التزام الجمهورية الفرنسية الدستوري باحترام جميع الأديان، رغم عدم اعتناقها أيًا منها، وجد المُشرِّع الفرنسي نفسه، ومنذ وقت مبكر، ملزمًا بالتوفيق بين الحرية الفكرية المطلقة التي نادت بها الثورة الفرنسية ومفكروها، وموقف

(٣٢) الحياة، ٨/ ١١/ ٢٠٠٦م.

العداء الجذري للدين الساعي إلى استئصاله الذي ميّز المد الثوري في بداياته، وبين واقع تمسك كثير من الفرنسيين بدينهم، وضرورة احترام حريات الأفراد في اعتناق ما يرغبون في اعتناقه، فرّق بين تناول الأديان - حتى بإنكارها - في حدود حرية البحث العلمي والفلسفي، وما يليق بها من احترام، وبين التعدي على الأديان والسخرية منها. وقد طرحت المسائل المتعلقة بهذا الموضوع شأنها شأن المسائل المتعلقة بعلاقة الدولة بالدين في فرنسا، منذ وقت مبكر، وتطور موقف المشرع بهذا الصدد مع تطور الموقف من الدين عمومًا قبل أن يستقر على قواعده الواضحة التي يقف عليها الآن.

فجرّمت المادة الأولى من قانون ٢٥ مارس سنة ١٨٢٣م التعدي على دين الدولة الرسمي أو أحد الأديان المعترف بها في فرنسا أو السخرية منها أو تحقيرها. وأفصح المُشرّع عن مراده في الأعمال التحضيرية لذلك القانون بالإشارة إلى أن كل دين في نظر أتباعه صلة مقدسة فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الدولة، وأن هذا الشعور لازم لأن يؤدي الأفراد ما عليهم من واجبات، وأنه هو الصخرة التي ترتكز عليها الجماعة، فإن هي عاقبت كل إهانة لدين معترف به، فإنها تدفع عن كيانها خطرًا وترد أذىً. ولقد كان واضحًا أن المُشرّع الفرنسي عندما نحا هذا المنحى في حماية العقائد الدِّينيَّة كان يبتغي الاستعانة بها وبسلطانها لضمان الاستقرار الاجتماعي والسياسي كما سبق لنا أن ألمحنا فيما سبق من البحث. وثار الخلاف عندما ضمن المُشرّع ذلك الحكم في المادة (٨) من قانون سنة ١٨٩١م التي كانت تعاقب على انتهاك حرمة الآداب العامة الدينية، فعارضت الأوساط العلمية والفكرية هذا الاتجاه بأن تلك الحماية غير منطقية؛ لأن القانون إما أن ينظر إلى الأديان المعترف بها على أنها كلها من عند الله وعندئذ يلزمه أن لا يحميها من الإهانة فحسب بل من الشك والجدل فيها؛ لأن الجهر بالشك والجدل فيها يحمل كل معاني الإهانة لها، وإما أن ينظر إليها باعتبارها عقائد مما لا يملك هو الحكم على صحتها وبطلانها ومما لا شأن له بصدقه وكذبه، فينبغي له أن يتركها وشأنها كما ترك غيرها من الآراء والمعتقدات[٣٣].

(٣٣) محمد عبد الله بك: في جرائم النشر، مرجع سابق، ص٥٢٨ وحاشيتها.

ومع تسليم الفقه والقانون بأن صحة العقيدة أو بطلانها أمر لا شأن للدولة به، فقد وجدنا أنه لا يصح وضع العقائد الدِّينيَّة في مصاف الآراء البشرية، ومن ثَمّ فقد تم التوصل إلى موقف وسط بين اعتناق الدولة للعقيدة الدِّينيَّة، وبين إهمال أمرها كله، وهذا الموقف الوسط هو نظام الحماية، مع مراعاة أنه ليست كل مناقشة للعقيدة إهانة؛ لأن الازدراء أو الإهانة ليس عنصرًا لازمًا للمناقشة في المسائل الدِّينيَّة، وفي الإمكان التمييز بين المناقشة المحترمة التي يسودها حسن القصد، وبين المناقشة المصحوبة بالإهانة والازدراء[٣٤].

فالعقاب على التعدي على الأديان - على ما استقر في الفقه والقضاء الفرنسيَّين - لا يحول دون المساجلة والمناقشة الرزينة الكريمة، حيث لا يعتبر مجرد إظهار رأي مخالف لدين معين تحديًا على هذا الدين؛ لأن الأديان المختلفة لها مكانة واحدة في نظر القانون الجنائي، وهي ما دامت تعيش معًا يجب أن يتحمل بعضها وجود البعض الآخر مهما كان في وجوده من تعارض مع أصول ذلك البعض أو عقائده. ورأى الفقهاء في حينها - أنه يجب للعقاب على التعدي - أن يكون الدين المعتدى عليه مما تؤدى شعائره علنًا، فإذا لم يكن الدين مسموحًا به لا صراحة ولا ضمنًا، فإن التعدي عليه لا يعتبر في ذاته جريمة؛ لأن الدولة لم تعترف له بأية قداسة. ولا يمكن الحكم بعقوبة على أساس صفة غامضة قد يجهلها الفاعل؛ إذ يتعذر على المتهم أن يعرف أنه ينتهك حرمة ديانة إذا كانت ديانة جديدة لم يصبح وجودها واقعة مُسلَّمة عند الجمهور[٣٥].

وأصدر القضاء الفرنسي عدة أحكام في ظل قانون ١٨٢٣م تفرق بين المناقشة والازدراء؛ من ذلك أن شخصًا ألَّف كتابًا بعنوان التقاليد الدِّينيَّة والمدنية رأت فيه النيابة العامة إهانة للدين المسيحي، فقدمته للمحاكمة. بالمادة الأولى من قانون سنة ١٨٢٣م؛ لأنه أنكر ألوهية المسيح، ووصفه بأنه شاب عاقل في موضع من الكتاب، وبأنه أخلاقي فاضل في موضع آخر، كما اعتبر المسيحية مغايرة لعقيدة التوحيد. وقد دفع المتهم بأن إنكار

(٣٤) المرجع السابق، ص١٢١.

(٣٥) المرجع السابق، ص٥٣٢.

قضية دين أو أصالته لا يعتبر تعديًا عليه، وأن هذا الإنكار ملازم لحق البحث والمناقشة، وقد أخذت المحكمة بدفاعه وقضت ببراءته (حكم محكمة الاستئناف في ٢٣ يناير سنة ١٨٢٨م) ومن ذلك أيضًا أن جريدة لوكوريية نشرت مقالًا جاء فيه أن الرسوم الرائعة للعشاء المقدس، ولتجلي الرب ستبقى باعتبارها مُثُلًا عليا للفن أبد الدهر حتى بعد أن تفنى العقيدة المسيحية، وتزول من الوجود. وقُدِّم كاتب المقال للمحاكمة باعتباره قد تعدى على الدين المسيحي فقضي ببراءته؛ لأن ما وقع منه لا يعدو إنكار إحدى العقائد من غير أن يصل إلى حد إهانتها والتعدي عليها (حكم محكمة استئناف باريس في ١٧ ديسمبر سنة ١٨٢٩م)، ولكن جريدة أخرى أعادت نشر المقال وأضافت إليه العبارة الآتية: «إن الديانة الكاثوليكية قرينة الأبهة والمظاهر الاجتماعية؛ لتزداد تطاولًا وتعاظمًا بهذا الموقف غير المشرِّف الذي وقفته من جريدة لوكوريية ومحاكمتها» فقدم محرر تلك الجريدة للمحاكمة بتهمة التعدي على الدين، فقضي بإدانته من أجل العبارة الأخيرة التي اعتبرتها المحكمة مشتملة على سخرية وتحقير للديانة الكاثوليكية (حكم محكمة استئناف أكس في ٣ ديسمبر سنة ١٨٢٩م)[٣٦].

وعقب ذلك اكتسبت القوانين الخاصة بحماية حرية الصحافة والنشر مفهومًا علمانيًّا متزايدًا، وأصبحت أحد أهم الوسائل لسياسة مناهضة للإكليروس. وفي هذا الصدد ألغى قانون ٣٠ يونيو ١٨٨١م الذي ينظم حرية الاجتماعات اشتراط الترخيص المسبق لتناول موضوعات تتعلق بالدين في الاجتماعات. كما ألغى قانون ٢٩ يوليو ١٨٨١م بخصوص حرية الصحافة جرائم تحقير الأخلاق الدِّينيَّة والأديان التي تعترف بها الدولة.

ولا يعني ذلك أن الدولة تحمي أعمال الدعاية المضادة للدين فقط، بل هي - في إطار موقف الحياد الديني - تسمح لممثلي الجماعات الدِّينيَّة المعترف لها بالشخصية القانونية - بممارسة الدعاية الدِّينيَّة، وتيسر لهم الوسائل اللازمة لذلك. وفي هذا الإطار نصت المادة (٥٦) من الباب الثالث من القانون الصادر في ١٩٨٦/٩/٣٠م بشأن حرية الاتصال على أن تبث الشركة الوطنية للبرامج (المكلفة بتصوير وبث برامج تلفزيونية في نطاق

(٣٦) المرجع السابق، ص٥٢٩.

العاصمة) صباح يوم الأحد برامج دينية مخصصة للشعائر الدينيّة الرئيسة التي تقام في فرنسا. ويتم تنفيذ هذه البرامج تحت إشراف ممثلي هذه الشعائر، وتتضمن إما إعادة بث احتفالات دينية أو تعليقات وشروح دينية. وتتحمل الشركة تكاليف التنفيذ ضمن حدود تحددها أحكام قائمة الشروط التي تراجع سنويًا[٣٧].

وحرية التعبير في المسائل المتصلة بالأديان في فرنسا في الوقت الراهن جزء من الحرية الواسعة للرأي والتعبير التي ينعم بها المجتمع الفرنسي والمجتمعات الديموقراطية المتقدمة التي استقرت فيها العلاقة بين الدين والدولة على نحو ما سلفت الإشارة إليه، وأصبح اعتبار الدين قضية شخصية، وعلاقة بين الفرد وربه أمرًا مُسلّمًا به، ولم يعد مجالًا للتجاذبات السّياسيّة أو تعبيرًا عن السخط الاجتماعي المكبوت. ويمكن تلمس حدود هذه الحرية في بعض الحالات النادرة، ومن ذلك سؤال برلماني وجّه، في ٩ سبتمبر ١٩٩١م، إلى وزير الداخلية بخصوص إعلان لشركة ملابس، عبارة عن ملصق عليه صورة راهبة وكاهن يتعانقان؛ إذ رأت فيه مُوجِهة السؤال طابعًا فضائحيًا يتضمن إساءة علنية إلى الكاثوليك الفرنسيين. مستنكرة منه ألا يرى في هذه السخرية انتهاكًا لحرمة الآداب العامة وقدح في كل الأشخاص الممارسين لهذه الديانة، وبشكل خاص الكهنة والراهبات في بلد يتميز باحترام الشخص الإنساني، وحرياته الأساسية، طالبة منه أن يوضّح التدابير الملحة التي يفكر في اتخاذها إزاء هذه المشكلة.

وكان رد وزير الداخلية (المسئول عن شئون الأديان) أنه يُكن أعظم الاحترام لممارسي كل الأديان ولرؤسائهم الدينيين، ويحرص على حرية هذه الديانة شأنها شأن العبادات الأخرى جميعًا. على أن هذه الحرية المعترف بها لا يمكن أن تتفوق على المبادئ العامة للحرية في فرنسا، ولا سيما مبدأ علمانية الدولة. مشيرًا إلى أن حرية اللصق جزء من حرية الصحافة (التي ينظمها قانون ٢٩ يوليو ١٨٨١م)، وهذه الأحكام تشمل أيضًا اللصق بغرض الدعاية الصرف (بموجب قانون ٢٣ ديسمبر ١٩٧٩م). وأنه لا يرى أن من شأن الملصق المذكور تبرير تدخل السلطة الإدارية، مشيرًا إلى المادة (٢٨٣)

---

(٣٧) Liberte Religieuse, ibid-p 730 - 731.

من قانون العقوبات ـ في تطبيق القضاء لها ـ لا تقمع إلا التحريض الصريح على الفجور، شأنها شأن المادة (٣٨) من قانون ديسمبر ١٩٧٩م التي تقمع الملصقات المتعارضة مع الاحتشام، والمعروضة في الطريق العام، وهو ما لم يصدق ـ في نظره ـ على الحالة المعروضة.

ومن ذلك أيضًا سؤال برلماني آخر وُجّه في ٢٨ مايو ١٩٩٠م إلى وزير العدل، بخصوص تصريح أدلى به مدير أوبرا الباستيل، عبر وكالة الصحافة الفرنسية ضد السيد آلان جوسبان ـ وزير دولة حينها والوزير الأول فيما بعد ـ قال فيه: إن «جوسبان تروتسكي متخفٍ، من أصل بروتستانتي له ذقن موسوليني». مستنكرًا الإشارة إلى أصله البروتستانتي، على نحو فيه تحقير للديانة البروتستانتية. طالبًا من الوزير أن يوضح إذا كان يرى في تلك الأقوال التي يتلفظ بها رجل ذو صفة رسمية يمارس وظيفة عامة مرموقة تعارضًا مع المادة ١٠ من إعلان حقوق الإنسان ومع المادة ٢ من دستور ٤ أكتوبر ١٩٥٨م التي تنص على أن الجمهورية الفرنسية تحترم كل المعتقدات، يقع تحت طائلة قانون أول يوليو ١٩٧٣م.

وكان جواب الوزير أن الأقوال المذكورة ـ في رأيه ـ لا تمثل إحدى جرائم الصحافة التي نصَّ عليها قانون أول يوليو ١٩٧٢م طالما أن الإحالة إلى الديانة البروتستانتية الواردة فيها لا تنطوي على قدح أو ذم، ولا تشكل تحريضًا على الكراهية أو التمييز أو العنف، وليس واردًا لديه اتخاذ أية إجراءات جزائية[٣٨].

ومؤخرًا رفضت محكمة استئناف باريس استئنافًا قدمته إحدى الجماعات المسلمة في فرنسا، وأيدت الحكم الصادر عام ٢٠٠٦م ببراءة مجلة «شارلي إيبدو» الأسبوعية الفرنسية، التي أعادت نشر رسوم مسيئة للإسلام كانت نشرتها صحيفة دانمركية في قضية أثارت الرأي العام الإسلامي في حينها. وقالت المحكمة الاستئنافية في حكمها: إن هذه الرسوم الكاريكاتورية التي تستهدف نسبة صغيرة من المسلمين وليس كلهم، لا تمثل إهانة أو هجومًا شخصيًا مباشرًا على جماعة من الناس بسبب دينهم، ولا تتجاوز حدود حرية التعبير[٣٩].

---

(٣٨) Liberte Religieuse, Ibid-755 - 757.

(٣٩) جريدة الحياة، ١٤/٣/٢٠٠٨م.

المطلب الثاني

تركيا

١١١ ـ في مجال التعليم: تنص المادة (٢٧) من دستور ١٩٨٢م على أن «لكل شخص الحق في التعلم والتعليم بحرية، وأن يشرح، وينشر العلوم والفنون أو أن يقوم بالأبحاث في تلك المجالات. ولا يجوز ممارسة حق النشر بغرض تغيير أحكام المواد ١، ٢، ٣ من هذا الدستور، ولا تحد أحكام هذه المادة من التنظيم القانوني لدخول وتوزيع المنشورات الأجنبية في البلاد»[٤٠].

وبموجب قانون صدر عام ١٩٩٧م أصبح قضاء ثمانية أعوام من التعليم العلماني، تمثل المرحلتين الأوليين من التعليم العام إجباريًا. وتتضمن مناهج المرحلة الإلزامية الابتدائية والثانوية (من ذلك التعليم العلماني)، استنادًا على نصوص في الدستور، دروسًا في الدين الإسلامي والتعاليم الأخلاقية، وتستثنى الأقليات الدِّينيَّة من هذه الدروس. ومع هذا فقد واجهت بعض الأقليات الدِّينيَّة (كالبروتستانت) صعوبة في الحصول على ذلك الاستثناء، خصوصًا إذا لم تكن بطاقة الهويات تظهر الانتماء الديني. وفي يناير ٢٠٠٤م أقام أب علوي دعوى أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان طالبًا إعفاء ابنته من دروس التربية الدِّينيَّة على أساس أن دروس التربية الدِّينيَّة الإجبارية تنتهك مبدأ حرية الاعتقاد (دعوى زنجين ضد تركيا)، وفي أكتوبر ٢٠٠٧م أصدرت المحكمة حكمها بقبول الدعوى[٤١].

ويتلقى التلامذة العلويون نفس الدروس الإجبارية في الدين باعتبارهم مسلمين. وقد تشكّى كثيرون منهم من عدم الإشارة إلى أي من عقائدهم أو أقوال مراجعهم في دروس التربية الدِّينيَّة في التعليم العام. وفي عام ٢٠٠٧م كان هناك أكثر من ٤٠٠٠ دعوى قضائية أقامها العلويون ضد وزارة التعليم بسبب هذه التفرقة. وفي عام ٢٠٠٤م قررت وزارة التعليم تدريس المذهب

(٤٠) المصدر السابق، ذكره لنصوص الدستور التركي.

(٤١) تقريري الحريات الدينية آنفي الذكر.

العلوي ضمن منهج الدين في المدارس التابعة لها لأول مرة في تاريخ البلاد (ويشمل ذلك سيرة الإمام علي، والأئمة، وتاريخ الشيعة) حتى يتم فهم الأفكار العلوية بشكل صحيح، وتلافي تعريض أتباع المذهب للإهانة، والفهم الخاطئ، في إطار الإصلاحات الهادفة إلى تأهيل تركيا للانضمام للاتحاد الأوروبي[42]. وفي يناير ٢٠٠٧م أعلنت الحكومة البرنامج الدراسي الجديد للتربية الدِّينيَّة الذي يتضمن عرضًا للعقائد العلوية[43].

وفي نوفمبر ٢٠٠٦م أصدرت محكمة في إسطنبول حكمًا بقبول دعوى أبٍ علوي طلب إعفاء ابنه من دروس التربية الدِّينيَّة في المدرسة، وقد استأنف مكتب محافظ إسطنبول ذلك الحكم. وفي مارس ٢٠٠٧م ألغى مجلس الدولة الحكم المشار إليه[44].

ويجوز للأقليات الدِّينيَّة المعترف بها أن تنشئ وتدير مدارس تحت إشراف وزارة التعليم، وتشمل لائحة الأقليات المسموح لها بذلك الأرثوذكس اليونانيين، والأرثوذكس الأرمن، واليهود. وتلتزم تلك المدارس بأن تُعيِّن مُسلمًا كنائب لمديرها، ولهؤلاء النواب سلطات تفوق نظرائهم في المدارس الأخرى. وفضلًا عن ذلك فإن الإجراءات اللازمة لإلحاق الأهل أبناءهم بالمدارس المشار إليها تجعل من ذلك أمرًا عسيرًا. وعادة ما تجري وزارة التعليم تدقيقًا متكررًا للتأكد من أن والد التلميذ أو والديه لا يزالان منتميان إلى الأقلية الدِّينيَّة ذات الصلة قبل أن يُسمح للطفل بالاستمرار في المدرسة المعنية. أما الأقليات الدِّينيَّة الأخرى فلا يسمح لها بتأسيس أو إدارة مدارس خاصة بها[45].

ويمكن للطلاب (بعد مرحلة التعليم الإلزامي) مواصلة الدراسة في مدارس الأئمة والخطباء (Imam-Hatip) المتخصصة في تخريج رجال الدين المسلمين، والتي تدرس العلوم الحديثة التي تدرسها المدارس العليا إلى جانب العلوم الشرعية. وهذه المدارس مُصنَّفة على أنها مدارس مهنية

---

(٤٢) الأهرام، ٢٠٠٤/١١/٣٠م.

(٤٣) تقريري الحريات الدينية آنفي الذكر.

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) المصدر السابق.

(Vocational) ويواجه خريجو المدارس الحرفية والمهنية تخفيضًا تلقائيًا في درجاتهم عند أداء اختبارات الالتحاق بالجامعات في حال رغبتهم في الالتحاق بدراسة جامعية مغايرة لما درسوه في مدارسهم. وهذا الأمر يحول دون خريجي هذا النوع من المدارس وبين التخصص في دراسات أخرى سوى الدراسات الدينية. وينتقد كثير من المواطنين المعلومات الدِّينيَّة التي تقدمها المدارس النظامية باعتبارها غير كافية. ومعظم العائلات التي سجلت أبناءها في مدارس الأئمة والخطباء فعلت ذلك لإكسابهم مزيدًا من المعرفة الدِّينيَّة، وليس بهدف العمل كأئمة وخطباء[٤٦].

وفي عام ٢٠٠٧م ألغى مجلس الدولة قرارًا صادرًا من وزارة التعليم يحظر على طلاب مدارس الأئمة والخطباء الانتساب إلى برامج التعليم عن بُعد؛ للحصول على مؤهلات أعلى من جامعات عادية[٤٧].

ويذكر أن أردوغان، ومعظم الوزراء، وغالبية أعضاء البرلمان الحالي من خريجي المدارس الدينية.

والمؤسسة القائمة على أمور الدين الإسلامي (رئاسة الشئون الدِّينيَّة أو «الديانة») فقط هي المصرح لها بتقديم دراسات دينية خارج إطار المدرسة، وهذا لا يحول دون وجود دراسات دينية غير رسمية وغير معلنة، والطلبة الذين يكملون السنوات الخمس الأولى من التعليم الابتدائي يمكنهم الالتحاق بدروس تحفيظ القرآن التي تنظمها رئاسة الشئون الدِّينيَّة خلال عطلات نهاية الأسبوع وعطلة الصيف. ورغم ذلك يجري تنظيم العديد من حلقات تحفيظ القرآن بشكل غير رسمي[٤٨].

ويُعدّ قطاع التعليم أحد أهم محاور الصراع بين حكومة حزب العدالة والتنمية التي تحكم البلاد منذ نوفمبر ٢٠٠٢م والعلمانيين، وبرزت ملامح ذلك الصراع في التشريع. ففي ١٣/٥/٢٠٠٤م تبنى البرلمان التركي بغالبية ٢٥٤ صوتًا، ومعارضة ٤ أصوات مشروع قانون للتعليم العالي يخفف القيود

---

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) المصدر السابق.

المفروضة على طلاب المعاهد الدِّينيَّة في الالتحاق بالجامعات. ورفض العلمانيون هذا القانون باعتباره يمثل خطرًا على النظام، وامتنعت الأحزاب المعارضة عن التصويت على ذلك القانون، ورأت فيه تعزيزًا لتأثير الإسلام في التعليم. بينما نفى أردوغان أية أجندة إسلامية خفية لحزبه، وقال: إن القانون يهدف إلى تحقيق المساواة في التعليم بين جميع أبناء البلاد[49].

وفي ٣/٦/٢٠٠٥م رفض الرئيس التركي (سيزار) المصادقة على قانون أقرّه البرلمان يُعدل بعض أحكام قانون العقوبات، اعتراضًا على مادتين، إحداهما تخفف العقوبة على أصحاب المعاهد الدِّينيَّة غير المرخصة؛ لتصبح الحبس سنة واحدة أو غرامة مالية، وتعفي من العقوبة العاملين والمدرسين في هذه المدارس، وتحصرها في صاحب المعهد، معتبرًا أن ذلك سيشجع المتطرفين على إنشاء معاهد دينية سرية. وكانت المعارضة قد انسحبت من المناقشة أمام إصرار أردوغان على أن الشعب التركي مسلم، ولا يجوز لأحد منعه من تعلم دينه. واستندت المعارضة في موقفها على أن هناك ٤٠٠٠ معهد مرخص لتدريس القرآن يقبل الناس على ٨٠٠ فقط منها، فيما يرى حزب العدالة أن الناس لا يثقون بمعاهد الدولة لتدريس القرآن؛ لأن كثيرًا منها يحجبُ عن الطلاب معلومات كثيرة في الشريعة والجهاد، ويفضلون أن يعهدوا بذلك لمن يثقون به[50].

ومثلما ثارت في فرنسا مسألة حظر ارتداء الحجاب في المدارس باعتباره علامة تميز ديني، طرحت نفس المسألة في تركيا، وكانت السلطات منذ انقلاب ١٩٨٢م قد حظرت ارتداء الحجاب في الجامعات، وكان ذلك محظورًا على الموظفات في المباني العامة من قبل. وتتعرض النساء اللائي يضمن الحجاب والأشخاص الذين ينشطون لدعم مَنْ يعارضون هذا الحظر لعقوبات أو لفقدان وظائفهم في قطاع الدولة كالممرضات والمعلمات. وفُصِلَ نحو خمسين من هيئة التدريس والإداريين في الجامعات؛ لارتداء الحجاب أو لتأييد حق الآخرين في ارتدائه. ويتهم العلمانيون الإسلاميين باستخدام الدفاع عن الحجاب؛ لأهداف سياسية، ويتخوفون من أن تمثل

---

(٤٩) الحياة، ١٤/٥/٢٠٠٤م.

(٥٠) الحياة، ٤/٦/٢٠٠٥م.

الجهود المبذولة لإعادة النظر في ارتداء الحجاب نوعًا من الضغط على النساء اللائي يخترن عدم ارتدائه.

وقد أظهر استطلاع للرأي أجرته جريدة «زمان» التركية في ١٢ محافظة أن ٩٦٪ من إجمالي مَنْ تم استطلاع آرائهم (وعددهم ٧٤٢٣ شخصًا من بينهم ٧٣٪ من غير المحجبات)، يرون أن رفع الحظر عن الحجاب ضرورة لتحقيق المساواة في المجتمع التركي، ويقدر عدد المحجبات بـ٧٠٪ من النساء التركيات، يقمن بدفع الضرائب، ويسهمن في تمويل المؤسسات التي تنكر حقهن في العمل بها[٥١].

وفي عام ١٩٩٩م حاولت النائبة المنتخبة عن حزب الفضيلة مروه قاوقجي أن تأخذ مقعدها في البرلمان مرتدية حجابها، فاعترض رئيس الوزراء بولنت أجاويد، والرئيس سليمان ديميريل، ومجلس الأمن الوطني على ذلك باعتباره عدوانًا على الطبيعة العلمانية للدولة، وحظر ارتداء الحجاب في مؤسسات الدولة. ومن خلال قرار إداري تحاشى الاستناد إلى مسألة الحجاب أسقطت الحكومة عن قاوقجي جنسيتها التركية؛ لأنها حصلت على الجنسية الأمريكية دون موافقة الحكومة التركية[٥٢]. الأمر الذي أدى تلقائيًا إلى إسقاط عضويتها في البرلمان.

وفي عام ٢٠٠٥م أصدرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان حكمًا أيد حق الجامعات التركية في حظر ارتداء الحجاب. في ٢٠٠٥/٣/١٦م أقرّ البرلمان في التصويت الثاني القانون الخاص بالعفو عن حوالي ٢٤٠ ألف طالب وطالبة فصلوا من الجامعات لأسباب مختلفة من بينها ارتداء الحجاب، وذلك بعد أن رفض الرئيس سيزار إصدار القانون بعد موافقة البرلمان عليه لأول مرة. ويسمح القانون للمفصولات بسبب ارتداء الحجاب بالعودة إلى جامعاتهن دون ارتدائه[٥٣].

وفي ٢٠٠٨/٢/٧م وافق البرلمان التركي - في تصويت أول - على مشروع تعديل دستوري تقدم به حزبا العدالة والتنمية الحاكم، والحركة

---

(٥١) الحياة، الأهرام، ٢٠٠٨/٢/٨م.

(٥٢) Niazi Oktem, Ibid P 393-399.

(٥٣) الأهرام ٢٠٠٥/٣/١٧م.

القومية المعارض، للمادة ٤٢ ن الدستور (الخاصة بالحق في التعليم والتدريب)؛ لتنص على عدم حرمان أحد من حق التعليم لأي سبب كان دون الاستناد إلى نص قانوني صريح، وعلى ضمان حق التعليم العالي لجميع المواطنين دون قيد أو شرط، بما يعني ضمنًا إلغاء الحظر على الحجاب في الجامعات التركية، والمادة ١٠ من الدستور (التي تنص على المساواة أمام القانون) بتضمينها إلزام جميع المؤسسات الحكومية بتقديم خدماتها إلى جميع المواطنين دون تمييز وفق مبدأ المساواة. وأعاد البرلمان الموافقة على التعديل بعد عدة أيام في التصويت الثاني، وحصل المشروع على موافقة ٤١١ نائبًا من أصل ٥٥٠. (النسبة المطلوبة للتعديل هي الثلثين؛ أي: ٣٦٧ صوتًا).

وفي ٢٠٠٨/٦/٥م قبلت المحكمة الدستورية الطعن بعدم دستورية التعديل[٥٤].

وفي ٢٠٠٨/١٠/٢٤م نُشرت حيثيات قرار المحكمة في الجريدة الرسمية والتي تضمنت إشارة إلى حكم سابق لها صدر عام ١٩٨٩م اعتبرت فيه الحجاب رمزًا للإسلام السياسي، ولا يمكن القبول به في الجامعات والمدارس أو المؤسسات الحكومية؛ لتعارض ذلك مع العلمانية. وأن التعديل المقضي بعدم دستوريته كان يسعى لتحقيق أهداف سياسيَّة ودينيَّة، وأنه جاء مخالفًا للعلمانية ومبادئ الدستور الأساسية، ويؤدي إلى الاستقطاب الاجتماعي الحاد من خلال استغلال الحجاب كرمز سياسي أو ديني يمكن أن يكون وسيلة ضغط على النساء للتحجب، الأمر الذي يشكل مخالفة صريحة لحريات الأفراد وحرية المعتقد الديني[٥٥].

ويثير قرار المحكمة ذات المعضلة التي واجهت القضاء الفرنسي في الموازنة بين حرية الملبس كحرية شخصية نصونها الدساتير العلمانية، وبين الحرص على علمانية وحياد المرافق العامة بإخلائها من المظاهر الدينية، (مع اختلاف الواقع الاجتماعي - بحسب ما أشار إليه استطلاع الرأي الذي أشرنا إليه آنفًا - والإرث التاريخي للمجتمع التركي)، وهو ما دفع البعض إلى القول بأن حرمان المرأة من هذا الحق يتجاوز التقاليد التاريخية للعلمانية

---

(٥٤) الحياة ٢٠٠٨/٦/٦م.

(٥٥) الأهرام ٢٠٠٨/١٠/٢٥م.

ويمثل نوعًا من الأصولية العلمانية[٥٦].

أما بخصوص حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي، فتنص المادة (٢٦) من دستور ١٩٨٢م على أن «لكل شخص الحق في أن يعبر، وينشر أفكاره، وآراءه شفاهة أو بالكتابة والتصوير أو من خلال وسائل الإعلام الأخرى، منفردًا أو بالمشاركة مع غيره، ويشمل هذا الحق حرية تلقي المعلومات والأفكار ومشاركتها مع آخرين دون تدخل من السلطات الرسمية. ولا يعني هذا الحق استثناء البث الإذاعي والتلفزيوني والسينمائي وما شابهها من الخضوع لنظم التراخيص الخاصة بها. ويمكن الحد من هذه الحريات بغرض منع الجريمة ومعاقبة المجتنين أو حظر المعلومات المصنفة كأسرار دولة، أو حماية السمعة والحقوق والخصوصية والحياة العائلية للآخرين أو حماية الأسرار المهنية على النحو الذي يحدده القانون، أو تأمين حسن سير العدالة»[٥٧].

ويتضمن قانون العقوبات التركي الصادر عام ١٩٦٢م فصلًا بعنوان: «الجرائم التي تقع على حرية العقيدة» وطبقًا للمادة (١٧٥) من ذلك القانون: «يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى سنة أي شخص يمنع أو يشوش على الشعائر أو الاحتفالات الخاصة بأية ديانة»[٥٨].

وقد أشارت تقارير حقوق الإنسان التي سبق ونقلنا عنها بعض الأمور المتعلقة بالحرية الدِّينيَّة في تركيا إلى اعتقال بعض المُبَشِّرين، والبهائيين بتهمة ازدراء الأديان.

والنصوص المشار إليها كما سبق وأن رأينا في النموذج الفرنسي، تحمي حرية الاعتقاد والدين كمؤسسة اجتماعية، ولكنها لا تحمي - من حيث الأصل - موضوع الدين في ذاته، ولا تحظر القيام بدعاية مضادة للدين. وإن كان تطبيقها، كما رأينا في هذا المطلب وفي عدة مواضع من الرسالة، سواء مَن جانب بعض موظفي الدولة أو على الصعيد الاجتماعي، يؤدي إلى حماية

---

(٥٦) مقال «الحجاب التركي» «مأزق سياسي مفتعل لهوية حضارية ملهمة» صلاح سالم، الحياة ٢٧/٤/٢٠٠٨م.

(٥٧) المصدر السابق ذكره لنصوص الدستور التركي.

(٥٨) Rona Aybay. Ibid.

الدين الإسلامي والتضييق على أتباع الديانات الأخرى، برغم الطابع العلماني المتشدد للدولة التركية، ولكن علمانية الدولة لم تؤد إلى علمانية المجتمع، ولا إلى علمانية موظفي الدولة.

المطلب الثالث

إيران

١١٢ ـ **في مجال التعليم:** يحتل التعليم الديني في دولة تقوم على الأيديولوجيا الإسلامية مكان الصدارة، والمؤسسة الدِّينيَّة هي التي تقبض على مقاليد الأمور في إيران، والانضمام إليها يكون بطلب العلم من خلالها، والتدرج في درجاتها. وفي خارج التعليم الديني المتخصص، يُمثّل الدين الأيديولوجيا الاجتماعية المرجعية التي ينظر من خلالها إلى كل شيء، ويوزن بميزانها كل أمر آخر، مما لا نجد معه داعيًا لمزيد من التفصيل في هذا الأمر. ونكتفي بالإشارة إلى حرية التعليم بالنسبة للإيرانيين غير الشيعة أو غير المسلمين.

وبصفة عامة تسمح الحكومة للأقليات الدِّينيَّة المعترف بها بتنظيم تعليم ديني للمنتمين إليها في مدارس خاصة على الرغم من أنها فرضت قيودًا شديدة على هذا الأمر في بعض الأحيان. وتشرف وزارة التعليم، على تلك المدارس، ويشترط أن يكون مديرو هذه المدارس ـ مع استثناءات قليلة ـ من المسلمين.

ويجب أن توافق وزارة التعليم على الكتب المقررة في الدروس بما فيها النصوص الدينية. ويمكن للأقليات الدِّينيَّة المعترف بها أن تُقدم تعليمًا دينيًا بغير اللغة الفارسية، بعد ترجمتها وموافقة السلطات عليها. وقد أشار المسيحيون الأشوريون إلى أن جماعتهم صُرّح لها بأن تعد كتبها الدراسية، وتمت طباعتها على نفقة الحكومة[٥٩].

ومثلما هو الحال في مصر وتركيا، تُمثّل البهائية حقلًا لإبراز حدود حرية الاعتقاد والتعليم. فقد درجت الجامعات العامة والخاصة على رفض

---

(٥٩) تقرير الحريات الدينية في إيران، مصدر سابق.

طلبات التحاق البهائيين أو فصلهم عند انكشاف هويتهم الدينية. وقد أقرت وزارة العدل منع البهائيين من دخول الجامعات من خلال إجراءات القبول أو فصلهم أثناء دراستهم، إذا عُرفت هويتهم الدينية. ويتعيّن على المتقدمين للالتحاق بالجامعات اجتياز اختبار في إحدى العقائد الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية[60].

وتلتزم النساء من شتى الملل، وفي كافة المجالات بالزي الإسلامي. وعلى الرغم من أن تطبيق قواعد الزي الإسلامي المحافظ قد جرى التساهل فيه في بعض الأوقات، فقد شنت الحكومة حملات على «الزي غير الإسلامي» خصوصًا في شهور الصيف. وازدادت تلك الحملات خلال عام ٢٠٠٨م[61].

أما بخصوص حرية البحث والإبداع، فقد نصت المادة (٢٤) من الفصل الثالث من الدستور المُقنّن «حقوق الشعب» على أن «المطبوعات والصحافة تتمتع بحرية التعبير فيما عدا في حال إخلالها بالقواعد الأساسية للإسلام أو الحقوق العامة. ويحدد القانون القواعد التفصيلية لذلك».

ونصت المادة (١٧٥) من الدستور، وهي مادة وحيدة في الفصل الثاني عشر المُقنّن: «الإذاعة والتليفزيون» على أن «حرية التعبير عن الأفكار ونشرها في إذاعة وتليفزيون جمهورية إيران الإسلامية مصونة مع مراعاة المعايير الإسلامية، ومصالح البلاد العليا. ويدخل تعيين وإقصاء رئيس الإذاعة والتليفزيون في صلاحيات المرشد. ويشرف على إدارة هذه المؤسسة مجلس مكوّن من مُمثّلَيْن لكلٍّ من رئيس القضاء، ورئيس مجلس الشورى الإسلامي».

وتحدد المادة الثانية من قانون المطبوعات الصادر في ١٩ مارس ١٩٨٦م أهداف المطبوعات بأنها تنوير الرأي العام، وزيادة المعرفة في مجال الأخبار والتعليقات والموضوعات الاجتماعية والسّياسيّة والاقتصادية والثقافية... إلخ، وإظهار الأهداف المحددة في الدستور وتجنب الترويج

(٦٠) تقرير الحريات الدينية.

(٦١) المصدر السابق.

للاتجاهات الزائفة المخادعة أو إذكاء التعارض بين ثقافات المجتمع على أسس كالعرق واللغة والعادات، ومناقضة مظاهر الثقافة الإمبريالية كالإسراف والتبذير، والفسق، وحب الرفاهية، ونشر الممارسات الفاسدة أخلاقيًّا، وترويج الثقافة الإسلامية الأصلية والمبادئ الأخلاقية الحسنة. وأن تشجع وتعزز سياسة «لا شرق ولا غرب».

وبينما توضح المادة السادسة من القانون «حدود المطبوعات» إن وسائل الإعلام المطبوعة مصرح لها بأن تنشر الأخبار إلا إذا كانت تنتهك المبادئ والمعايير الإسلامية أو الحقوق العامة على النحو المفصل في ذات المادة، وهي نشر المقالات أو المواد الإلحادية المنكرة لقواعد الإسلام أو نشر الموضوعات التي يمكن أن تلحق الضرر بأسس الجمهورية الإسلامية. ونشر الأعمال الفاحشة أو المحظورة عقائديًّا، والصور غير الأخلاقية أو الأمور التي تنتهك الأخلاق العامة، والترويج للرفاهية والإسراف، خلق التنافر بين أنماط المعيشة الاجتماعية وبصفة خاصة من خلال إبراز المسائل العرقية والعنصرية. وتشجيع الأفراد والجماعات على العمل ضد أمن ووحدة ومصالح الجمهورية الإسلامية سواء داخل البلاد أو خارجها. إفشاء ونشر الوثائق والأمور والموضوعات المحظور نشرها، أو إفشاء أسرار القوات المسلحة أو نشر المداولات غير العلنية لمجلس الشورى أو الإجراءات الخاصة للمحاكم أو التحقيقات التي تجريها السلطات القضائية دون إذن، وإهانة الإسلام ومقدساته أو التهجم على قائد الثورة والسلطات الدِّينيَّة المعترف بها (المراجع الإسلامية الكبرى)، والقصف في حق المسئولين أو المؤسسات أو المنظمات أو الأفراد أو إهانة الأشخاص الطبيعية أو القانونية التي يوجب القانون احترامها، ولو كان ذلك من خلال الصور أو الكاريكاتير. والاقتباس من الصحافة أو الأحزاب أو الجماعات المنحرفة التي تعارض الإسلام (داخل أو خارج البلاد) على نحو يتضمن ترويجًا لمثل هذه الأفكار. ويتضمن الفصل السادس (المواد من ٢٣ وحتى ٣٦) العقوبات على انتهاك أي من هذه المخالفات والمحاكم المختصة بتطبيقها[٦٢].

---

(٦٢) press law and its relevant executive by-laws.

http://irdc.com/en/default.aspx?tabid=499 2/4/2008.

وواضح مما سبق الحدود القاسية المفروضة على حرية التعبير ـ وحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي فرعان عليها ـ والمستمدة من الطبيعة الدّينيّة للدولة الإيرانية.

المبحث الثاني

في مصر

المطلب الأول

في مجال التعليم

١١٣ - شهدت المحاولة المصرية الأولى للحاق بالتطور الأوروبي عن طريق البعثات التعليمية لأوروبا وإنشاء المدارس في ظل محمد علي ركودًا بعد إحباط مشروعه للاستقلال على يد الدول الكبرى، واستأنفت محاولة التحديث مسيرتها على عهد الخديوي إسماعيل، فأعيد تأسيس «ديوان المدارس» عام ١٨٦٣م، وعاود الشيخ رفاعة الطهطاوي إحياء مشروع تعميم «المكاتب الأهلية». وفي عام ١٨٦٦م أصدر مجلس شورى النواب توصيته بتعميم التعليم وإصلاحه عن طريق إنشاء مدارس في المديريات تخضع للديوان الحكومي، وينفق عليها من إيرادات الأوقاف وتبرعات الأهالي. واستنادًا على هذه التوصية قدّم علي باشا مبارك «لائحة رجب» التي صدر الأمر بتنفيذها عام ١٨٦٨م والتي تقوم على الجمع بين التعليم التقليدي الذي يركز على اللغة وعلوم الدين، والتعليم الحديث في مجالات التاريخ، والجغرافيا، والطبيعيات، والرياضيات، واللغات الأجنبية.

وتدرج الجمع بين النظامين من الانفصال التام بين نظامي التعليم: الأهلي، والحكومي في المستوى الأدنى (الكتاتيب) إلى المزج فالاندماج في المدارس التجهيزية (الثانوية)، والتخصصية (العالية). وبلغ عدد المدارس الابتدائية عند نهاية عهد إسماعيل ١٠٥ مدرسة تضم نحو ١٥ ألف تلميذ، بينما بلغ عدد الكتاتيب نحو ٤٧٠٠ تضم نحو ١٤٠ ألف تلميذ، وبلغ عدد المدارس التجهيزية ٣٦ مدرسة، والمدارس التخصصية ثمانٍ، منها ست فنية واثنتان نظرية واحدة للإدارة (أصبحت الحقوق فيما بعد) والأخرى للألسن.

وعند نهاية عهد إسماعيل كان عدد المدارس الأجنبية ١٥٢ مدرسة تضم ١٣ ألف تلميذ نصفهم من المصريين.

في عام ١٨٨٠م طرح مشروع "قومسيون تنظيم المعارف" الذي كان خطوة مهمة نحو تنظيم التعليم، وتضمن إنشاء مجلس أعلى للمعارف، وتناول تدريس المواد المختلفة، وتنظيم البعثات والمدارس الأجنبية (وإلزامها تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي للمسلمين والدين المسيحي للأرثوذكس)، وإنشاء مدرسة للمعلمين، ومدرستين للزراعة والطب البيطري، وإنشاء شهادات بانتهاء كل مرحلة للتعليم. وفي ظل الاحتلال الإنجليزي انخفضت ميزانية التعليم من ١,٨ مليون عام ١٨٨٢م إلى ٨١ ألف جنيه عام ١٨٨٥م، وانخفض سقف أهدافه بحسب ما ورد في تقرير اللورد كرومر إلى هدف ذي شقين: «الأول: أن تنشر على أوسع نطاق ممكن بين الذكور والإناث على السواء لونًا بسيطًا من التعليم ينحصر في الإلمام بمبادئ اللغة العربية والحساب، والثاني: إعداد طبقة متعلمة تعليمًا راقيًا يفي بمطالب الخدمة في الحكومة»[1].

وتطور التعليم مع تطور مصر، وأنجبت مصر من النوابغ والأعلام في الأدب والفن والعلم والقانون والثقافة من جعلوا منها تاج العلاء في مفرق الشرق، وكانت الفترة بين الحربين العالميتين أو بين الثورتين (١٩١٩، ١٩٥٢م) فترة التفتح الليبرالي والثقافي التي أفرزت تلك العقول التي جعلت مصر قبلة الثقافة العربية، والقائد الفعلي للعالمين العربي والإسلامي، والتي شهدت الإنجازات الكبرى في مجالات السياسة، والقانون، والفقه الإسلامي، والأدب والشعر والغناء، والفن السينمائي والمسرحي، والطب، والهندسة وسواها، والتي وصلت بها إلى حالة من الحيوية الثقافية، والتقدم الباهر لم تقيض لها في تاريخها السابق أو اللاحق. وكانت المادة البشرية التي اعتمدت عليها الناصرية في دولتها القوية ومشروعها الطموح من نتاج تلك الفترة الليبرالية، بينما أفرزت الفترة الساداتية، وامتدادها الحالي المنتج البشري المعلوم للكافة مدى تدني مستواه، والذي يمثّل الأغلبية الساحقة من مخرجات التعليم، وهو ما يعد أحد أسباب التردي العام في الأوضاع الثقافية، والعلمية، والاقتصادية للبلاد، وأحد نتائجها في ذات الوقت.

---

(١) سامي عشية: تحديث مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٩٩ـ٢١٩.

وتطور عدد المدارس والتلاميذ في العهد الجمهوري من ٨١٤٢ مدرسة تضم ١,٦٤٥,١٣٢ تلميذًا عام ١٩٥٠ ـ ١٩٥١م، إلى ٩٧٩٥ مدرسة تضم ٣,٠٤٣٠٥٣٦ تلميذًا عام ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠م إلى ١٢٢٣١ مدرسة تضم أكثر من خمسة ملايين تلميذ عام ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م[2]. ويبلغ عدد المدارس حاليًا ٣٧٦١٤ مدرسة تضم نحوًا من ستة عشر مليونًا من الطلاب والطالبات[3]

وجرى نص المادة (١٨) من الباب الثاني من الدستور القائم «المقومات الأساسية للمجتمع» بأن «التعليم حق تكفله الدولة، وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية، وتعمل الدولة على مد الإلزام إلى مراحل أخرى. وتشرف على التعليم كله، وتكفل استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمي، وذلك كله بما يحقق الربط بينه وبين حاجات المجتمع والإنتاج» أما في مجال العلاقة بين التعليم والدين، فقد نصت المادة (١٩) من الدستور على أن «التربية الدِّينيَّة مادة أساسية في مناهج التعليم العام»، وتكرر المادة السادسة من قانون التعليم رقم ١٣٩ لسنة ١٩٨١م ذات النص، بينما تنص المادة الأولى منه على أن التعليم قبل الجامعي يهدف إلى تكوين الدارس تكوينًا ثقافيًا وعلميًا وقوميًا... بقصد إعداد الإنسان المصري المؤمن بربه، ووطنه، وبقيم الخير والحق والإنسانية، ونصت المادة الثانية من القانون على إنشاء مجلس أعلى للتعليم قبل الجامعي يتولى التخطيط لهذا التعليم برئاسة وزير التعليم، وعضوية ممثلين لقطاعات التعليم، والجامعات، والثقافة، والقوى العاملة، وممثل للأزهر الشريف، ويعتبر ذلك أحد مظاهر الجانب الديني للدولة، وتطبيقًا لنص المادة الثانية من الدستور.

ولكن النصوص المذكورة لا تحدد نوع التربية الدِّينيَّة التي يتلقاها الطلاب، فهي تشمل تعليم الدين لكل طالب وفقًا لعقيدته أو انتمائه الديني الذي يحدد تلقائيًا بالدين الذي يعتنقه ذويه.

ولا تتعلق مشكلات دور الدين في مجال التعليم في مصر بالنصوص القانونية أو التعليم الديني بقدر ما تتعلق بتدهور مستوى التعليم بشكل عام،

(٢) موقع وزارة التعليم العالي على الانترنت:

http://services.moe.gov.eg

(٣) ذات المصدر.

وتراجع الوضع الثقافي العام. وعلى الرغم من انتشار التعليم وبلوغ أعداد المدارس والتلاميذ الأرقام المذكورة آنفًا، واهتمام المصريين بتوفير التعليم لأبنائهم، فإن تراجع مستوى المعلمين وتردي أوضاع التعليم الرسمي جعلهم يحملون على الدروس الخصوصية التي تستغرق جزءًا كبيرًا من دخول الأسر المتوسطة والفقيرة، وتُمثّل بديلًا للمدرسة مما أفقد تلك الأخيرة دورها كمكان لغرس القيم الاجتماعية، وتربية الناشئة على مبادئ الدولة الحديثة، وأبرزها المواطنة والمساواة والمنهج العلمي. وعلى الرغم من تزايد عدد الجامعات بحيث لم تعد تخلو محافظة من جامعة أو فرع لها، فقد أصبح مستوى المنتج البشري المصري ـ الكوادر وخريجي الجامعة ـ في أيامنا بالغ السوء، والعلم الذي يتلقاه الطلاب في شتى المجالات قشورًا، وتراجع البحث العلمي. ولا زالت قوائم الجامعات الأول في العالم تخلو من جامعة مصرية أو عربية، مما هو معروف ومشهود. ونشرت جريدة الإيكونومست تقريرًا في منتصف أكتوبر ٢٠٠٩م عن مستوى التعليم ـ يعتمد على أبحاث أعدها خبراء مصريون ـ صُنِّفت فيه مصر في المركز (٧٠) من حيث قدرتها على المنافسة من أصل ١٣٣ بلدًا شملها التصنيف، وحذّرت من تدهور التعليم الابتدائي؛ إذ هبط مستواه إلى المرتبة (١٢٤) على مستوى العالم، ونوّهت للفجوة الرهيبة بين الدول العربية عمومًا والغرب معتبرة ذلك أحد أسباب ارتفاع البطالة والافتقار إلى المهارات لدى القوى العاملة مما يعد أحد أسباب فشل النمو الاقتصادي في انتشال المصريين من براثن الفقر[٤].

ولا نجد حاجة للاستطراد في وصف أحوال التعليم في مصر حاليًا، سواء في عمومها أو في علاقتها بالدين، بما يماثل ما أشرنا إليه في دول أخرى ـ فرنسا على وجه الخصوص ـ أو إيران، فليس لدينا أقليات دينية محرومة من تعليم دينها. وليس لدينا تعليم علماني منفصل عن الدين، وإنما الديانتان الموجودتان في مصر ـ الإسلام، والمسيحية ـ تدرّسان في المدارس الحكومية والخاصة، والجمعيات المسيحية لها مدارسها ـ التي يرجع إنشاؤها إلى فترة دخول الكاثوليكية، ومدارس الراهبات إلى مصر ـ، وهي تستقبل

(٤) جريدة المصري اليوم، ١٧/ ١٠/ ٢٠٠٩م.

الطلاب المسلمين والمسيحيين، ولدينا إلى جانبها تعليم أزهري يمثّل قطاع كامل مستقل عن التعليم العام يقبل الطلاب المسلمين فقط. ومشكلة التعليم في مصر هي في تردي أحواله على العموم، سواء من حيث تردي مستوى المعلمين والمادة التعليمية وطرق التدريب والمنشآت، أو ازدحام الفصول بما لا يسمح بتعليم حقيقي، أو في تفشي الدروس الخصوصية التي أصبحت بديلًا عن العملية التعليمية في المدارس، فضلًا عن تراجع دور المدرسة في التربية البدنية والثقافية أو الوطنية للطلاب، بحيث يمكن القول بأن الأجيال الجديدة لا تتلقى من التربية والتعليم إلا النذر اليسير، الذي لا ينشئ أجيالًا صالحة، ويعد - إلى جانب البؤس المعيشي - سببًا رئيسًا في حالة التردي، الاجتماعي والثقافي الذي تعيشه مصر حاليًا، بحيث يصح القول: إننا أمة في خطر، أو أن الكارثة قد حلت بالفعل.

وكما يقول أحد كبار المتخصصين في حقل التعليم: لم يعد نظامنا التعليمي قادرًا على إنتاج المواطن المؤهل للتعامل مع الثقافة بمعناها الإنساني الواسع وقضاياها المختلفة، والمؤمن بالديمقراطية وحكم الدستور والقانون وحرية الرأي والمعتقد الديني، والذي يحترم التنوع الثقافي والاختلاف، ويقدّر الفنون والآداب، ويؤمن بحقوق الإنسان، ويقدّر الجهد الإنساني في تطور الحياة البشرية في مختلفة المجالات السّياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والفكريّة، والعلميّة وغيرها، بصرف النظر عن مكان وزمان ذلك الجهد الإنساني. أو الذي يؤمن بدور العلم في تقدّم مسيرة الإنسان، وحل مشكلاته الفرديّة، والجماعيّة، ودوره في حل ألغاز الكون، وإن المنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة للتقدم والنمو والازدهار. ولم يعد التعليم قادرًا على القيام بدوره في دعم الانتماء الوطني، والاستعداد للبذل والتضحية في سبيل الوطن، والفخر بتاريخه، وتراثه، ورموزه، والشعور بعمق عاطفة الأخوة الوطنية بصرف النظر عن الاختلافات الدّينيّة، والاجتماعية، والسّياسيّة بين أبناء الوطن، أو التعريف بالنظام السياسي المصري وآليات عمله ومؤسساته والدستور والقانون الذي يحكمها، والمعرفة بالأحزاب السّياسيّة، واتجاهاتها، وصُحُفها، ومبادئها، وحقوق وواجبات المواطنين[*].

(*) د. كمال مغيث: نظامنا التعليمي ومستقبل الديموقراطية، جريدة القاهرة، العدد ٣٦٥، ١٠/ ٤/ ٢٠٠٧م.

وفضلًا عن ذلك كله يعاني النظام التعليمي من تعدد الأنظمة داخله على نحو يؤثر سلبًا على التماسك الوطني، حيث تتجاور أربعة أنواع من التعليم، هي: التعليم الحكومي الذي سبقت الإشارة لبعض ملامحه، والتعليم الخاص؛ الذي تشجع عليه الدولة تخففًا من واجباتها تجاه التعليم، والتعليم الأزهري؛ الذي يُمثّل قطاعًا مستقلًا تمامًا عن التعليم الحكومي. والتعليم القنصلي؛ الذي كان ممنوعًا على المواطنين المصريين وسمح مؤخرًا بقبول أبناء المصريين الذين أصبحوا يعدون في تلك المدارس إعداد ثقافيًا أجنبيًا خالصًا لا يمت للمقررات والمناهج المصرية بأية صلة[٦].

وتشير بعض الدراسات إلى تغلغل الكثير من قيم وأفكار التطرف الديني في مناهج التعليم العام والأنشطة المدرسية، بالإضافة إلى تغلغل الفكر المحافظ والسلفي بين المعلمين والمعلمات، مما اضطرت معه وزارة التعليم إلى إصدار بعض القرارات (مما سنعرض له لاحقًا)، والدخول في معارك ثقافيّة وسياسيّة حول حجاب ونقاب الطالبات والمعلمات، وهو الأمر الذي تتعين مواجهته بتعزيز الخطاب التنويري، وعدم الاقتصار على القرارات الإدارية.

ويتراوح تقدير عدد من يتلقون التعليم في مؤسسات تعليمية دينية بنحو ثلاثة ملايين طالب وطالبة؛ أي: حوالي خمس المنخرطين في العملية التعليمية الدراسية في مصر اليوم، وهو ما يمثّل ظاهرة تعليمية لها أسباب، ونتائج اجتماعية، وسياسية، واقتصادية.

ويرى البعض عن حق أن ذلك لم يكن نتيجة سياسة استراتيجية تعليمية بقدر ما كان رد فعل عشوائي لمشكلات مثل إيجاد مؤسسات تعليمية قريبة من أبناء وبنات سكان المدن الصغيرة، والقرى، والنجوع، وإيجاد مأوى تعليمي للتلاميذ الذين لم يكن بوسعهم (ماديًا) أو (تعليميًا) الانخراط في التعليم العام، وهو ما يمكن وصفه بالحل الأدنى لمشكلات الطبقات الأدنى في المجتمع، والطوائف الأقل نجاحًا في التحصيل والتعلم. ومحصلة ذلك أن أعدادًا كبيرة من المطحونين اقتصاديًا واجتماعيًا والأقل في القدرات

(٦) المصدر السابق.

التحصيلية يقبعون داخل منظومة تعليميّة دينيّة هائلة الحجم تعاني مناهجها من ذات الجمود، والتخلف السائدين في التعليم العام[٧]. ولا يمكن إنكار صلة تضخم التعليم الديني على هذا النحو، وهو أمر لا صلة له بالرغبة في التخصص في العلوم الدّينيّة غالبًا، وتردي العملية التعليمية، وتغلغل الفكر السلفي في مؤسسات التعليم العام، بالموجة العاتية من الفهم البدائي والماضوي للدين التي ضربت المجتمع في العقود الأخيرة، وبتدهور أحوالنا العلميّة، والتكنولوجيّة، والصناعيّة، والتجاريّة.

وبينما يشير البعض إلى أن «المقررات والبرامج الدراسية للتعليم الأزهري لا سيما في مجالات النصوص والثقافة والأدب واللغات، إما خالية من عملية بذر وغرس قيم التقدم من الإيمان بالتعددية والإنسانية وعالمية المعرفة وحقوق الإنسان خلوًا تامًّا، وإما أنها تقدم وتغرس قيمًا مناقضة ذات تأثير سلبي على المناخ الثقافي العام، وعلى السّلام الاجتماعي، وعلى طبيعة المجتمع المصري»[٨]، رأى آخرون، ردًّا على ذلك، «إن التعليم الديني في مصر ـ كان ولا يزال ـ ممتزجًا بروح هذا الشعب معبرًا عن هويته التي يضرب التدين بجذوره في عمق أعماقها»، وأن الشعب يتجه إلى التعليم الديني، ليس لأنه تعليم الفقراء والمطحونين، ولا لأن هؤلاء الفقراء والمطحونين لم يجدوا لهم ملاذًا سواه، بل لأن هذا التعليم الأزهري «قد علا فوق فكرة الطبقات، وسما فوق فوارق الفقر والغنى، فخرجت من صفوفه طلائع النهضة في مصر الحديثة، المعجونة بأديم التكوين المصري في تدينه السمح، التي تمثلت رحيق الإسلام من خلال «ملكة الحد الأوسط»، التي تتميز بها الشخصية المصرية إذا استعرنا تعبير الراحل جمال حمدان»، وأن «التعليم الديني الأزهري يقوم في جوهره الأصيل على أن «يتشرب طلبته مقومات التقدم ودوافعه ومحدداته من خلال «سبيكة» من الوسائط الفكرية والمنهجية المتعددة، فلقد حرص هذا التعليم على غرس قيم السماحة والبر، وترسيخ قيمة الجهر بالحق، والنفور من الباطل، ومكافحة الشر والفساد، بالإضافة إلى حب الأوطان، وإعلاء قيمة

(٧) طارق حجي، الأهرام، ٢٠/٣/٢٠٠٨م.

(٨) السابق.

العمل الجاد، وقيمة الحرية والكرامة، ثم ربط هذه المنظومة في نهاية المطاف برباط وثيق من طاعة الله تعالى والخشية منه»[9].

وعلى الرغم من أننا نخالف هذا الرأي في أن كل من يدخلون التعليم الديني يختارونه عن اختيار حر بعيد عن الظروف الاقتصادية، وعن مدّه لدور خريجي الأزهر في عصور سابقة إلى الحاضر، فإننا نوافقه الرأي في أن التعليم الديني في مصر «ليس خلوًا من النواقص، ولا مبرأ من العيوب، فهو جزء من ثقافة مجتمعية عامة، تعاني من معوقات التقدم وأعراض التخلف»[10].

والراصد المحايد لا يستطيع إلا أن يرى في الإقبال الواسع على التعليم الأزهري أثرًا لضيق المنافذ إلى سواه من أنماط التعليم في ظل تزايد السكان، وارتفاع عدد الطلاب في سن التعليم، سيما وقد أصبحت المعاهد الأزهرية الابتدائية والإعدادية، في كل القرى، والثانوية في كثير من القرى وكل المراكز، والجامعات والمعاهد الأزهرية في كل المحافظات وبعض المراكز، سيما وأن خريجي الأزهر أصبحوا مؤهلين للعمل في كل المهن، شأنهم شأن خريجي الجامعات الأخرى، وأن دخول كليات الجامعة الأزهرية شبه مضمون لخريجي الثانوية الأزهرية، وأن التعليم الأزهري سواء من حيث مناهجه ومستوى خريجيه يعاني ما تعاني منه شتى مكونات المنظومة التعليمية المصرية من ضعف في المستوى، وهزال وتخلف في المحتوى، وهي أمور لا يمكن تجاوزها إلا بتطوير شامل للنظام التعليمي يضع في اعتباره أن المدرسة هي المجال الذي يتعلم فيه التلاميذ قيم الدولة الحديثة، وعلى رأسها المواطنة والمساواة وعالمية المعرفة، وكل القيم النبيلة للإنسانية، فضلًا عن العلوم التطبيقية والتخصصية، على نحو ما رأيناه في المفهوم الواضح والمستقر في وعي الإدارة والقضاء في فرنسا لدور المدرسة في فرنسا، أي دور المدرسة في التربية المدنية، وغرس قيم المواطنة، البُعد الغائب في قرارات الإدارة وأفهام القائمين على العملية التعليمية في مصر، وهو أمر أساسي وغيابه يدل على غياب استيعاب وتمثل القيم الرئيسة للدولة الحديثة في مصر.

---

(9) د. محمد عبد الفضيل القوصي (نائب رئيس جامعة الأزهر)، الأهرام، ٢٠٠٨/٣/٢٥م.

(10) السابق.

١١٤ ـ وقد ظهرت نقاط تماس الدين مع حرية العقيدة في مجال التعليم في مصر في أمرين، أولهما: متصل بحرية الاعتقاد، والثاني: متصل بحرية الملبس.

فيما يخص أول هذين الأمرين، فقد تعرض بعض الطلاب المسيحيين لمأزق غريب ناتج عن سبق اعتناق آبائهم الدين الإسلامي في فترة من حياتهم، ثم عودتهم إلى المسيحية. وطبقًا للقاعدة الشرعية التي طبقتها وزارات الدولة (الداخلية ـ التعليم)، وظاهرتها أحكام مجلس الدولة، لم يُقَرّ هؤلاء العائدون إلى المسيحية على فعلتهم، ومن ثَمّ ظل أبناؤهم ـ في نظر الدولة ـ مسلمين، ويتوجب عليهم أداء امتحان الدين الإسلامي، وفي هذا الإطار يُشار إلى حالة الطفلين ماريو وأندرو الطالبين في إحدى مدارس الإسكندرية، واللذين أجبرا على أداء امتحان في الدين الإسلامي الذي لا يدينان به، ورسبا في الامتحان. وأقامت والدتهما، بصفتها حاضنة لهما، الدعوى رقم ١٣٤٢٣ لسنة ٦٠ ق ضد وزير التعليم بطلب إلغاء قرار مديرية التربية والتعليم بالإسكندرية بإلزامهما بأداء امتحان الدين الإسلامي. وقدّم محامي الحكومة مذكرة طلب فيها رفض الدعوى تأسيسًا على أن الإسلام يقع فرضًا على الصغير عند إسلام أبيه؛ لأنه أصل الفطرة، وأنه خير الديانات، وأنه لا يجوز أن تنقطع هذه التبعية، أو هذا الفرض إلا ببلوغ الصغير خمس عشرة سنة هجرية، وقد جاء في نفس المذكرة: «أن إبداء الرغبة في إثبات الديانة المسيحية في البطاقة ممن أسلم يعتبر ردة عن الإسلام، ويجب قتله إن لم يتب، وأن ذلك يشمل الرجل والمرأة، للأول القتل، وللثانية الحبس إلا أن تتوب أو تموت»، وأضافت المذكرة قائلة: «إن ذلك هو ما تواترت عليه دار الإفتاء المصرية، وأنه يجب على من يفعل ذلك أن يرجع إلى دين الإسلام متبرئًا مما فعل»، بحسب ما جاء في الفتوى رقم ١٢٢٨ لسنة ١٩٧٩م الصادرة من «الشيخ جاد الحق علي جاد الحق» بينما تمسك محامي المدعية بما جاء في المادة ٤٧ فقرة ٢ من قانون الأحوال المدنية رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤م، والذي أكد أن تغيير الديانة لا بد أن يكون بقرار من اللجنة القضائية المختصة، والتي يرأسها رئيس نيابة على الأقل، وحضور ضابط لا يقل رتبته عن عميد من مصلحة الأحوال المدنية، وبناء على شهادة رسمية من جهة الاختصاص وأنه بفحص أوراق زوج السيدة «كاميليا» تبين أنه لم

يقم بإشهار إسلام الصغيرين المذكورين[١١].

وطالب محامي المدعية، وهو في نفس الوقت رئيس منظمة الاتحاد المصري لحقوق الإنسان، بتدخل الأمم المتحدة باعتبار ذلك انتهاكًا لحقوق المواطنة، وحق الإنسان في اختيار عقيدته[١٢]، وظهر أثر هذه الواقعة في عدة تقارير محلية ودولية لمنظمات حقوق الإنسان. وقُدِّمت شكوى أخرى من قِبل المنظمة المشار إليها بشأن حالة مماثلة للطالبة مريم عزمي إلى وزير التربية والتعليم ضد مدرسة في القاهرة حيث فرض على الطالبة أداء الامتحان في مادة الدين الإسلامي فكتبت الطالبة في ورقة الإجابة: «أنا مسيحية ودياني مسيحية» فمزق المراقب الورقة، وتكرر هذا الأمر ثلاث مرات بعد أن أصرت على تدوين ذات العبارة، نظرًا لأن والدها قد سبق له اعتناق الإسلام، وقد أقام دعوى أمام مجلس الدولة يطلب إلزام وزارة الداخلية بتعديل بياناته في بطاقة الرقم القومي ضمن عديد من الحالات المماثلة[١٣].

وفي هذا الإطار عقدت جمعية «مصريون ضد التمييز» مؤتمرها الثاني تحت عنوان: «التعليم والمواطنة» يومي ٢٤ و٢٥ أبريل ٢٠٠٩م بالقاهرة، حيث ناقشت الجوانب المختلفة للتمييز الديني في التعليم بمشاركة عدد من التربويين المتخصصين والمفكرين والمثقفين والكُتَّاب والسياسيين الذين يؤمنون بالمساواة، وبحرية الاعتقاد لكل المصريين، وقد صدر عن المؤتمر توصيات تحض على التدخل الإداري؛ لاستئصال التخلف والتعصب الديني من مؤسسات التعليم من خلال تطبيق معايير صارمة لتقييم أداء المعلمين ومدى التزامهم بقواعد واضحة ومعلنة للتدريب والسلوكيات، وتنظيم دورات للمعلمين والمعلمات في حقوق الإنسان ومعاييرها العالمية، ودمج المعاهد الأزهرية ضمن منظومة التعليم المدني تحت إشراف وزارة التربية والتعليم، وأن تعود جامعة الأزهر؛ لتصبح جامعة دراسات دينية إسلامية يلتحق بها الراغبون بعد انتهائهم من التعليم الجامعي، مع تطوير الدراسات الدِّينيَّة بحيث تعالج مشاكل وقضايا الحاضر والمستقبل، وتعزيز سلطة الدولة في

---

(١١) الدستور الأسبوعي، ١٢/٦/٢٠٠٧م.
(١٢) الدستور، ١٢/٨/٢٠٠٨م.
(١٣) القبس، ١٨/٥/٢٠٠٩م.

فرض القوانين على كافة المنظومات التعليمية؛ لضمان الجودة التعليمية في التطبيق العملي على أساس التعليم الوطني الذي يدعم الهوية المصرية. ومراجعة المواد الدراسية؛ لتنقيتها من كل ما يعمق التقسيم، والفرز الطائفي بين المواطنين المصريين. والتأكد من أن تدريس الأديان يتم فقط في المقررات الدِّينيَّة وفي إطار أخلاقي مشترك، وتدريس ما يساعد على التسامح وقبول التعددية والتنوع واحترام حقوق الإنسان والحرية الدينية. وتعديل الفقرة الثانية من المادة السادسة من قانون التعليم رقم ١٣٩ لسنة ١٩٨٣م، والتي تنص على «عمل مسابقة دراسية لحفظ القرآن الكريم بجميع المراحل، وتخصيص مكافآت لها تحدد من قِبل المجلس الأعلى للتعليم» بما يتلاءم مع شروط المواطنة الصحيحة[١٤].

وقد رأى بعض فقهاء القانون وأساتذة الشريعة في دعوة المؤتمر لتعديل المادة (٦/ ٢) من قانون التعليم ودعوة بعض المشاركين فيه إلى إلغاء مادة التربية الدِّينيَّة من مناهج التعليم الأساسي تحت ذريعة تدعيم قيم المواطنة مخالفة للمادة (١٦) من الدستور التي تنص على أن التربية الدِّينيَّة مادة أساسية في مناهج التعليم العام (المستشار طارق البشري) مستنكرًا محاولة إقصاء الإسلام عن الحياة السِّياسيَّة والثقافيَّة المصريَّة، ورافضًا الدعوة إلى تخفيف الآيات القرآنية في مناهج اللغة العربية. ورأى آخرون أن ما تطالب به هذه الجمعية ليس من المواطنة في شيء، وأن الأقباط كان لهم رواق في الأزهر يتلقون فيه العلوم التطبيقية والشرعية، وأن تدريس الدين للجميع أساس لتشكيل النشء في وقت تكالبت فيه على المجتمع المؤثرات السيئة (د. آمنه نصير)، وأن أرقى الدول أخذت بتدريس الدين، والمطلوب هو تطوير المناهج، وليس حذفها (د. عبد المعطي بيومي)[١٥].

١١٤ مكرر ـ وشهدت المدارس والجامعات المصرية مشكلة شبيهة بمشكلة الحجاب والنقاب في المدارس، والجامعات الفرنسية والتركية، وإن كانت في إطار مختلف. فالحجاب والزي الإسلامي قد أصبح هو الزي الغالب للنساء والفتيات في مصر، وزاد عليه مؤخرًا النقاب. وهو ما يتسق

(١٤) موقع مصريون ضد التمييز على شبكة الإنترنت.

(١٥) جريدة الشروق، ٦/ ٥/ ٢٠٠٩م.

مع صعود وتنامي الحالة الإسلامية التي سبق لنا أن أشرنا إلى جانب من أسبابها في مطلع هذا الباب. وإلى جانب الجدال الثقافي والصحافي حول الحجاب، ومدى إلزاميته والدلالات الاجتماعيَّة والثقافيَّة لانتشاره، أخذت قضية الحجاب في مؤسسات التعليم طريقها إلى مجلس الدولة وإلى المحكمة الدستورية.

فقد عمدت الحكومة ـ ممثلة بوزارة التعليم ـ وبعض الجامعات، إلى محاولة السيطرة على هذه الظاهرة التي تُمثّل أحد مظاهر سيطرة التيار الإسلامي على الشارع المصري. وعرض ذلك الأمر على القضاء الإداري فأصدر عدة أحكام تبين موقف القضاء المصري من حرية الملبس في مجال التعليم.

ومن ذلك الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ١٤٢٧ لسنة ٤٢ق بجلسة ١٥ مارس ١٩٨٨م بإلغاء قرار رئيس جامعة عين شمس بحظر النقاب في الجامعة، والحكم الصادر في الطعن المقام من رئيس جامعة عين شمس في ذلك الحكم، والذي انتهت فيه المحكمة الإدارية العليا في حكمها الصادر بجلسة ٢/٧/١٩٨٩م إلى أنه «إذا كان جمهور علماء الإسلام على أن وجه المرأة ليس بعورة، فيجوز لها الكشف عنه، فإنهم لم يحظروا عليها ستره إلا في الطواف حول الكعبة المشرفة، كما أن هناك علماء رأوا وجوب حجب المرأة وجهها بصفة عامة. ومفاد هذا أن إسدال المرأة النقاب أو الخمار على وجهها إخفاءً له عن الأعين، إن لم يكن واجبًا شرعًا في رأي، فإنه كذلك في رأي آخر، وهو في جميع الأحوال غير محظور شرعًا. بالإضافة إلى أن الدعوة الإصلاحية إن لم تزك النقاب عامة فإن ظروفًا خاصة قد تدعو إليه، صدودًا عن الفتنة فضلًا عن أن القانون لا يحرّمه والعُرف لا ينكره، وبذا يظل النقاب طليقًا في غمار الحرية الشخصية، ومحررًا في كنف الحرية العقيدية، فلا يجوز حظره بصفة مطلقة أو منعه بصورة كلية على المرأة، ولو في جهة معينة أو مكان محدد مما يحق لها ارتياده، لما يمثله هذا الحظر المطلق أو المنع الكلي من مساس بالحرية الشخصية في ارتداء الملابس ومن تقييد للحرية العقيدية... فلا جناح على امرأة أخذت نفسها بمذهب شدّد بالنقاب، ولم تركن إلى آخر خفّف بالحجاب أيًا كان الرأي في حق المُشرّع الوضعي للدستور في الانتصار

لمذهب شرعي على آخر في مسألة أدخل في العبادات أسوة بحقه في نطاق المعاملات؛ رفعًا للخلاف فيها وتوحيدًا للتطبيق بشأنها، فهذا الحق لا يثبت لغير السلطة التشريعية ولو كان من القائمين على المسئولية في غيرها مثل مجلس الجامعة أو رئيسها أو عميد الكلية، فلا يجوز لهم فرض ذلك الحظر المطلق والمنع التام للنقاب في الجامعة أو الكلية، وإن كان له كراع مسئول عن تصريف أمور الجامعة أو الكلية أن يواجه بالقدر اللازم ما ينشأ عرضًا من ضرورة تقتضي التحقق من شخصية المرأة في مواطن معينة سدًا لذريعة أو لأخرى، وهو ما قصدت إليه الفتاوى الشرعية الصادرة في هذا الشأن، كما في حالة دخول الجامعة أو تحوطًا للعناصر الدخيلة أو حالة أداء الامتحانات». لتنتهي إلى رفض الطعن[١٦].

وفي هذا الإطار أصدر وزير التعليم القرار رقم ١١٣ لسنة ١٩٩٤م الذي نص في مادته الأولى على أن يلتزم تلاميذ وتلميذات المدارس الرسمية، والخاصة بارتداء زي موحد وفقًا لمواصفات حددها وأباحها، بناء على طلب مكتوب من ولي الأمر، أن ترتدي التلميذة غطاء للشعر لا يحجب الوجه باللون الذي تختاره المديرية التعليمية.

ثم أصدر القرار ٢٠٨ لسنة ١٩٩٤م بعد القرار الأول ـ وإزاء ما التبس بمعناه من غموض مفسرًا للقرار السابق ومحددًا لمقصود بعض العبارات التي وردت فيه، مثل الطلب المكتوب من ولي الأمر؛ مبينًا غرضه وهو أن يكون ولي الأمر على علم باختيار التلميذة لارتداء غطاء الشعر، وأن اختيارها لذلك وليد رغبتها دون ضغط أو إجبار من شخص أو جهة غير ولي الأمر، مبينًا أن ذلك لا يمنع التلميذة من دخول مدرستها إذا كانت ترتدي غطاء للشعر، على أن يتم التحقق من علم ولي الأمر بعد ذلك ومحددًا غطاء الشعر «بأنه الغطاء الذي تختاره التلميذة برغبتها بما لا يحجب وجهها».

وأقام السيد محمود سامي علي واصل الدعوى رقم ٢١ لسنة ٤٩ق أمام محكمة القضاء الإداري بالإسكندرية طالبًا فيها الحكم بوقف تنفيذ وإلغاء القرار السلبي الصادر بالامتناع عن قبول ابنته بإحدى المدارس الثانوية

---

(١٦) حكم الإدارية العليا في الطعن رقم ١٣١٦، ١٩٠٥ لسنة ٣٤ق بجلسة ٢/٧/١٩٨٩م، مجموعة الوبيل اللحمي ص٣٨٤ ـ ٣٩٤.

تأسيسًا على قرار وزير التعليم آنف الذكر وذلك لمخالفة القرار لحكم المادتين ٢، ٤١ من الدستور. وأوقفت محكمة القضاء الإداري تنفيذ القرار المطعون فيه، وأحالت الأوراق إلى المحكمة الدستورية العليا للفصل في مدى دستورية قرار وزير التعليم المنوّه عنه، والقرار المفسّر له.

وفي حكمها، أشارت المحكمة الدستورية ابتداء إلى ما استقر عليه قضاء المحكمة الدستورية العليا من أن ما نص عليه الدستور في مادته الثانية - بعد تعديلها في سنة ١٩٨٠م - إنما يتمحض عن قيد يجب على كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية أن تتحراه، وتنزل عليه في تشريعاتها الصادرة بعد هذا التعديل ومن بينها أحكام القرارين المطعون عليهما. ومؤدى ذلك أنه لا يجوز لنص تشريعي، أن يناقض الأحكام الشرعية القطعية في ثبوتها ودلالتها، والتي تمثّل من الشريعة الإسلامية مبادئها الكلية وأصولها الثابتة التي لا تحتمل تأويلًا أو تبديلًا. وأن دائرة الاجتهاد تنحصر في الأحكام الظنية غير المقطوع بثبوتها أو بدلالتها أو بهما معًا، وهي بطبيعتها متطورة تتغير بتغير الزمان والمكان، لضمان مرونتها وحيويتها، ولمواجهة النوازل على اختلافها، تنظيمًا لشئون العباد بما يكفل مصالحهم المعتبرة شرعًا، ولا يعطل بالتالي حركتهم في الحياة.

«ومن ثَمّ صح القول بأن اجتهاد أحد من الفقهاء ليس أحق بالاتباع من اجتهاد غيره، وربما كان أضعف الآراء سندًا، أكثرها ملاءمة للأوضاع المتغيرة، ولو كان مخالفًا لآراء استقر عليها العمل زمنًا». ثم أشارت لسلطة المُشرِّع التقديرية الواسعة في مجال تنظيم الحقوق، ما لم يقيد الدستور ممارستها بضوابط تحد من إطلاقها. ومن ثَمّ عرضت لمسألة النقاب مقررة «وحيث إنه متى كان ما تقدم، وكان تحريم أمر أو شأن من الشئون، لا يتعلق بما هو محتمل، بل بما يكون معلومًا بنص قطعي، وإلا ظل محمولًا على أصل الحِل، وكان لا دليل من النصوص القرآنية، ولا من سُنّتنا الحميدة على أن لباس المرأة يتعين شرعًا أن يكون احتجابًا كاملًا، متخذًا نقابًا محيطًا بها منسدلًا عليها لا يُظْهر منها إلا عينيها ومحجريهما، فإن إلزامها إخفاء وجهها وكفيها، وقدميها عند البعض، لا يكون تأويلًا مقبولًا ولا معلومًا من الدين بالضرورة».

وتناولت المحكمة بعد ذلك مضمون القرار المطعون عليه، من «أن لكل طالبة أن تتخذ خمارًا تختاره برغبتها، ولا يكون ساترًا لوجهها، على أن يشهد ولي أمرها بأن اتخاذها الخمار غطاء لرأسها، ليس ناجمًا عن تدخل آخرين في شئونها بل وليد إرادتها الحرة، وهي شهادة يمكن أن يقدمها بعد انتظامها في دراستها». رافعة التناقض بينه وبين نص المادة الثانية من الدستور، على أساس أن «لولي الأمر ـ في المسائل الخلافية ـ حق الاجتهاد بما ييسر على الناس شئونهم، ويعكس ما يكون صحيحًا من عاداتهم وأعرافهم».

ثم ردّت المحكمة النعي على القرار المطعون فيه مخالفته لحرية العقيدة التي نص عليها الدستور في المادة (٤٦)، بأن القرار المطعون فيه «لا ينال من حرية العقيدة، ولا يقوض أسسها أو يعطل شعائر ممارستها، ولا يناهض جوهر الدين في الأصول الكلية التي يقوم عليها، بل يعتبر اجتهادًا مقبولًا شرعًا لا يتوخى غير تنظيم رداء للفتاة ـ في دائرة المعاهد التعليمية عبر المراحل الدراسية التي حددها ـ بما لا ينتقص من حيائها أو يمس عفافها، أو يشي بعورتها، فإن هذا القرار يدخل في دائرة تنظيم المباح، ولا يعد افتئاتًا على حرية العقيدة»[١٧].

وإذا كانت المحكمة الدستورية قد حسمت بهذا الحكم قضية غطاء الرأس في مراحل التعليم قبل الجامعي، وأقرّت الشرط الموضوع لارتداء الحجاب، فإن دائرة توحيد المبادئ بالمحكمة الإدارية العليا قد عرضت لحرية ارتداء النقاب في الجامعة في حكمها الصادر بجلسة ٢٠٠٧/٦/٩م في الطعن رقم ٣٢١٩ لسنة (٤٨) قضائية عليا المقام من رئيس الجامعة الأمريكية بالقاهرة ضد إيمان طه محمد الزيني في الحكم الصادر لصالحها من محكمة القضاء الإداري بالقاهرة (الدائرة الثانية) في الدعوى رقم ١٠٥٦٦ لسنة (٥٥) ق بجلسة ٢٠٠١/١٢/٢م، والمحال إليها من الدائرة الأولى عملًا بالمادة (٥٤) مكرر من القانون ٤٧ لسنة ١٩٧٢م. نظرًا لتعارض الأحكام التي

---

(١٧) حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم (٨) لسنة (١٧) قضائية دستورية بجلسة ١٨/ ٥/ ١٩٩٦م، موقع المحكمة الدستورية العليا:

http://www.hccourt.gov.eg/rules 17/8/2009.

صدرت بهذا الخصوص، وانتهى أغلبها إلى عدم جواز حظر ارتداء النقاب لما يُمثّله من مساس بالحرية الشخصية. بينما انتهى الحكم الصادر بجلسة ٢٥/١٢/١٩٩٩م من المحكمة الإدارية العليا إلى ما يخالف ذلك حيث ألغت المحكمة حكمًا صادرًا من محكمة القضاء الإداري، وقضت بأنه لا تثريب على رئيس جامعة المنصورة، وهو القائم على شئونها، أن يضع من الضوابط التي تلتزم بها بأن يكون دخول الطلبة والطالبات بالزي المعتاد المألوف.

وبعد أن عرضت الدائرة للدفع المبدي من الجامعة الأمريكية بعدم اختصاص القضاء الإداري بنظر المنازعة كونها شخصًا قانونيًّا خاصًا، وليست سلطة إدارية منتهية إلى رفضه، تناولت النقاب من وجهة نظر الشريعة، وخلصت لأن «ستر الوجه والكفين للمرأة المسلمة ليس فرضًا، وإنما يدخل في دائرة المباح، فإن سترت وجهها وكفيها فهو جائز، وإن كشفتهما؛ لاختلاف الأحوال واحتياجها للخروج لبعض شئونها أو للعمل خارج بيتها، والتعامل مع جميع الجهات فقد أتت بما رخص لها به في حدود الحاجة والضرورة وبرأت ذمتها».

وبعد أن استعرضت المحكمة مواد الدستور المتعلقة بدين الدولة (٢)، والحق في التعليم (١٨)، والمساواة (٤٠)، والحرية الشخصية (٤١)، وحرية العقيدة (٤٦)، وحماية الحرية الشخصية (٤٧) قررت: «ومن حيث إنه يبين من ذلك أن المُشرِّع الدستوري أضفى سياجًا من الحماية على الحرية الشخصية، وعلى الحقوق والحريات العامة، ولما كان ارتداء النقاب بالنسبة للمرأة المسلمة هو أحد مظاهر هذه الحرية، فإنه لا يجوز لجهة الإدارة أو أية جهة أخرى حظر ارتدائه حظرًا مطلقًا. فكما يترك للمرأة عمومًا الحرية في أن ترتدي ما تشاء من الثياب غير مقيدة في ذلك بضوابط الاحتشام نزولًا على الحرية الشخصية، فإنه يحق كذلك للمرأة المسلمة أن ترتدي الزي الذي ترى فيه المحافظة على احتشامها ووقارها، وإلا تكون ثمة تفرقة غير مبررة بين الطائفتين لا سند لها من القانون أو الدستور».

ووازنت المحكمة بين الحرية الشخصية وبين حق الجامعة في تنظيم شئونها بما فيها تحديد زي المنتمين إليها بقولها: «ومن حيث إنه من ناحية

أخرى - إذا كان ارتداء النقاب بالنسبة للمرأة المسلمة هو إحدى مظاهر الحرية الشخصية - فإن هذه الحرية لا ينافيها أن تلتزم المرأة المسلمة، وفي دائرة بذاتها بالقيود التي تضعها الجهة الإدارية أو المرفق على الأزياء التي يرتديها بعض الأشخاص في موقعهم من هذه الدائرة؛ لتكون لها ذاتيتها فلا تختلط أرديتهم بغيرها.... وترتيبًا على ذلك فإن على المرأة المسلمة التي ارتضت النقاب لباسًا لها أخذًا بحريتها الشخصية أن تلتزم بما تفرضه تلك الجهات من أزياء على المنتمين لها في نطاق الدائرة التي تحددها إن هي رغبت في الاندراج ضمن أفراد تلك الدائرة».

ثم تناولت المحكمة القرار المطعون فيه من زاوية رقابة المشروعية، على تقدير أن العبرة في تقدير مدى مشروعية السبب الذي بُني عليه القرار يكون بمراعاة السبب الحقيقي الذي صدر استنادًا إليه القرار المطعون فيه، لتخلص إلى أنه «وقد ثبت للمحكمة على وجه القطع واليقين أن السبب الحقيقي لمنع دخول المطعون ضدها حرم الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ومكتبتها هو كونها ترتدي النقاب، وليس لأي سبب أمني، وكان الحظر المطلق لارتداء النقاب أمرًا غير جائز؛ لتنافيه مع الحرية الشخصية التي كفلها الدستور، ولكونه يدخل في دائرة المباح شرعًا على النحو السالف بيانه، فإن القرار المطعون فيه يكون غير قائم على سبب صحيح في الواقع، والقانون مما يتوافر معه ركن الجدية، ويجعله مرجح الإلغاء عند الفصل في موضوعه فضلًا عن توافر ركن الاستعجال المتمثل في حرمان المطعون ضدها من مواصلة دراستها والبحث العلمي مما يؤثر على مستقبلها العلمي، وهي نتائج يتعذر تداركها. ومن ثَمّ وإذ قضى الحكم المطعون فيه بوقف تنفيذ القرار المطعون فيه، فإنه يكون متفقًا وصحيح أحكام القانون»[١٨].

وإذا كان المدّعون أو الطاعنون والأحكام القضائية المشار إليها قد استندت إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ونص المادة الثانية من الدستور، فإنها استندت كذلك إلى الحماية الدستورية المقررة للحرية الشخصية، ومن بينها بلا شك حرية الملبس. على أننا لا نستطيع أن نتغافل عن دور العوامل

---

(١٨) حكم دائرة توحيد المبادئ بالمحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم ٣٢١٩ لسنة (٤٨) ق بجلسة ٩/٦/٢٠٠٧م - غير منشور.

الاجتماعية والدينية في هذا الصدد. حيث يتعذر تحديد مدى تأثير الامتثال للقيم الموروثة، وتحاشي الإدانة الأخلاقية والاجتماعية لأي بديل آخر يتم اختياره من قبل المرأة التي تمارس تلك الحرية[19]. ويمثّل الموقف القضائي في هذا الصدد أحد جوانب الاختلاف بين أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين في الدول التي تعلن علمانيتها صريحة كفرنسا وتركيا، ومصر التي يعلن دستورها أن دين الدولة الإسلام. كما تعكس قرارات الإدارة محاولتها للحد من آثار تزايد مظاهر انتشار الأصوليّة الإسلاميّة سياسيًّا واجتماعيًّا، بالنظر إلى الرمزية المتضمنة في الحجاب باعتباره مظهرًا للتمسك بالهوية الإسلامية في مواجهة ما يعتبره أنصار ذلك التيار تخليًا عنها في اتجاه التغريب، ومظهرًا احتجاجيًّا على سياسات الدولة في مجالات أخرى. ونلحظ، في فكر الجانبين؛ الإدارة والقضاء، غياب الوعي بدور المدرسة كمكان لغرس قيم المواطنة والدولة الحديثة.

المطلب الثاني

في مجال حرية البحث العلمي

١١٥ ـ جرى نص المادة (٤٧) من الدستور القائم بأن «حرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون، والنقد الذاتي، والنقد البنّاء ضمان لسلامة البناء الوطني»؛ كما جرى نص المادة (٤٩) من الدستور بأن «تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي، والإبداع الأدبي، والفني، والثقافي، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك».

ويتضمن قانون العقوبات المصري عدة نصوص تسبغ الحماية الجنائية على الأديان، سواء بحظر استغلالها أو بحظر الإساءة إليها. ومن ذلك المادة ٩٨ (و) التي تعاقب (بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ولا تجاوز خمس سنوات، أو بغرامة لا تقل عن خمسمائة جنيه، ولا تجاوز ألف جنيه كل من استغل الدين في الترويج بالقول أو بالكتابة أو بأية وسيلة أخرى

(١٩) دلال البزري: الحجاب في مصر: صراع على السلطة، الحياة، ٢٩/ ٤/ ٢٠٠٧م، ومنى حلمي: ثمن التذكرة في قطار الحرية، الحياة، ١٨/ ١٠/ ٢٠٠٩م.

لأفكار متطرفة بقصد إثارة الفتنة، أو تحقير أو ازدراء أحد الأديان السماوية، أو الطوائف الدِّينيَّة المنتمية إليها، أو الإضرار بالوحدة الوطنية. وتعاقب المادة ١٦٠ على التشويش على إقامة الشعائر الدِّينيَّة، أو الاحتفالات الدِّينيَّة الخاصة بها، أو تعطيلها بالعنف أو التهديد، وكذلك تخريب أو تكسير أو إتلاف أو تدنيس مبان معدة لإقامة شعائر دين أو رموز أو أشياء أخرى لها حرمة عند أبناء ملة أو فريق من الناس. أما المادة ١٦١ عقوبات فتعاقب على كل تعد يقع بإحدى وسائل العلانية المبينة بالمادة ١٧١ على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنًا. ويقع تحت أحكام هذه المادة:

(أولًا): طبع أو نشر كتاب مقدس في نظر أهل دين من الأديان التي تؤدي شعائرها علنًا إذا حرّف عمدًا نص هذا الكتاب تحريفًا يُغيِّر من معناه.

(ثانيًا): تقليد احتفال ديني في مكان عمومي، أو مجتمع عمومي بقصد السخرية به، أو ليتفرج عليه الحضور.

وتضمنت قوانين العقوبات السابقة نصوصًا مماثلة. ونص المادة (١٦١) من القانون المصري يشبه نص المادة الأولى من قانون ٢٥ مارس سنة ١٨٢٣م الذي كان معمولًا به في فرنسا، ثم أسقطه المُشرِّع الفرنسي عند وضع قانون الصحافة في سنة ١٨٨١م[٩٠].

والحالات المذكورة في النص ذكرت بوجه خاص لإخضاعها لحُكْمِه، وقطع النزاع بشأنها في التطبيق، ولكن التعدي يشمل كل أشكال الإهانة أو الازدراء ومعيارها متروك للقضاء. والنص يسبغ حمايته على الأديان التي تؤدي شعائرها علنًا؛ أي: الأديان المعترف بها في مصر. والغالب أن يكون للاعتراف مظهر رسمي كالترخيص بإقامة معابد أو تعيين الرؤساء الدينيين. والمقصود بالحماية في هذا النص - كما سبق أن أشرنا عند حديثنا عن فرنسا - هو النظام العام، لا الأديان نفسها ولا الطوائف التي تنتمي إليها، وفي ذلك قضت محكمة مصر الابتدائية أن «التعدي على الأديان يمس المعتقدات التي يحرص القانون على احترامها، فهي لذلك تهم النظام العام وللنيابة وحدها حق مخاصمة المعتدين، ولا يجوز مطلقًا قبول أحد الرؤساء

---

(٩٠) محمد عبد الله بك في جرائم النشر، مرجع سابق، ص٥٢٧.

الدينيين مدعيًا مدنيًّا؛ لأن سلطته لا تتناول غير الأمور الدينيّة من الإرشادات والوعظ وخلافه، ولأنه لا يمثل بأية حال طائفته في الحقوق المدنية»[٢١].

وللجريمة ركنان: ركن مادي يتحقق بالتعدي على الدين؛ أي: بإهانته. ويدخل في باب الإهانة القدح، والشتم، والسخرية، والتحقير، والامتهان والازدراء. وركن معنوي هو: القصد الجنائي، ويتحقق بتعمد الإساءة إلى الدين، وانتواء المساس بكرامته، واتجاه الإرادة إلى وضعه في موضع السخرية والامتهان[٢٢].

والعقاب على التعدي على الأديان لا يحول دون البحث في المسائل الدينيّة أو مناقشتها متى كانت المناقشة رزينة كريمة، وفي ذلك قضت محكمة جنايات مصر بأن «الحد الذي يجب أن تقف عنده المساجلة والنقاش في المسائل الدّينيّة هو ما دون الامتهان والازدراء، وكل ما من شأنه أن يحط من قدر الدين، ويسقط من كرامته، وكل ما يتسع له لفظ التعدي الذي استعمله المُشرّع. وليست الإهانة جزءًا لا يتجزأ من حرية المناقشة العلمية أو الفلسفية، إذ إن ميزة هذه المناقشة التي تتميز بها وطابعها الذي تعرف به هو أن تكون رزينة محتشمة؛ أما السباب، والتحقير، واللدد، والشطط في الخصومة، فلا تتصل بالمناقشة الكريمة بسبب، ولا تؤدي لها أية خدمة بل على العكس تعاند سبيلها، وتقلبها من وسيلة إقناع واقتناع إلى ساحة خصومة وذريعة هياج وسبب لإثارة الخواطر. فليس إذن لمن توسل بما وصل إلى حد التعدي أن يتذرع بتلك الحرية، ولا أن يتمحل بالرغبة في البحث العلمي؛ لأن هذا التعدي يثير المسائل، ولا يقدم البحث خطوة بل هو يجعل طريقه مظلمًا بما يثيره في النفوس من نار الغضب والتعصب. فإذا كان الكاتب قد ألقى على الشريعة الإسلامية تبعة الفوضى الأخلاقية من خلاعة، ومجون، وتغزل بالغلمان، وتسابق على انتهاك الحرمات، وشرب الخمر، وأنها أباحت الزنا، وادعى أن الإسلام كان سببًا في انحطاط الشرق كان متعديًا على الدين الإسلامي خليقًا

(٢١) المستشار الدكتور سليمان عبد المجيد: نظرات في الجرائم الماسة بالأديان، مقال في مجلة الأمن العام، العدد (٤٤)، القاهرة، يناير ١٩٦٩م، ص١٠٧ وما بعدها.

(٢٢) حكم محكمة مصر الابتدائية في أول ديسمبر سنة ١٩٠٧م، محمد عبد الله، المرجع السابق، ص٤٦٨، حاشية، نقلًا عن مجلة الحقوق السنة ٣٨ ص٩٠٨.

بالعقاب عملًا بالمادتين ١٦٠ و١٦١ من قانون العقوبات»[٢٣].

كذلك قالت محكمة النقض: «إن حرية الاعتقاد وإن كانت مكفولة بمقتضى أحكام الدستور إلا أن هذا لا يبيح لمن يجادل في مبادئ دين أن يمتهن حرمته، ويحط من قدره أو يزدري به. فإذا ما تبين أن قصده من هذا الجدل لم يكن بريئًا وأنه إنما تعمد المساس بكرامة الدين وانتهاك حرمته ووضعه موضع السخرية فإنه يكون مستحقًا للعقاب، وليس له في هذه الحالة أن يحتمي بحرية الاعتقاد التي أباحها الدستور؛ لخروجه بما ارتكبه عن حدود البحث البريء الذي تشمله هذه الحماية»[٢٤].

ولا يشترط للعقاب أن يكون التعدي صريحًا ومباشرًا، ولكن يجب أن يكون التعدي ظاهرًا يصدم العين ويسترعي الانتباه، فإذا كان معناه لا يصل إلى الذهن إلا بعد إعمال فكر واستنباط، فإنه لا يكون تعديًا، ويكون المتعدي عندئذٍ هو من يضغط الألفاظ والعبارات، ويعتصرها؛ ليخرج منها تعديًا ينسبه للمتهم[٢٥].

أما الركن الثاني فهو: القصد الجنائي؛ أي: تعمد الإساءة للدين. وكما هو مقرر قانونًا، لا يشترط أن تذكر المحكمة صراحة في حكمها سوء نية المتهم، بل يكفي أن يكون في عبارة الحكم ما يدل على توفرها. وفي ذلك قضت محكمة النقض بأنه «وحيث إنه بالرجوع إلى الحكم الاستئنافي الذي أدان الطاعن يبين أنه أوضح ما يؤدي إلى توافر هذا الركن إذا أثبت أن الطاعن «نادى الشاهد الأول وطلب إليه أن يتلو إليه سورة الإسراء، فتلا له الآية الخاصة بالإسراء فقال له الطاعن: مش كده والله أسرى موسى وأما محمد فلم يسر والقرآن خرافات ومحمد مش نبي وليس له معجزات والقرآن ده .... ومحمد كان بليغ وفصيح وهو الذي ابتكر القرآن من عنده..» وفيما أثبته الحكم بالصفة المتقدمة ما يكفي لبيان أن ما أثاره الطاعن لم يكن

---

(٢٣) حكم محكمة جنايات مصر في ١٠ مايو سنة ١٩٣٩م في قضية كتاب الشريف الرضي، محاماة سنة ٢٠ع ٥، ص١٠٢ وما بعدها. نقلًا عن محمد عبد الله، المرجع السابق، ص٥٣٠.

(٢٤) حكم محكمة النقض الصادر في ٢٧ يناير سنة ١٩٤١م، مجموعة القواعد ج٥ ع١٩٧ ص٣٧٧. نقلًا عن المرجع السابق.

(٢٥) المرجع السابق، ص٥٣٦.

مناقشة بريئة بل إنه تعمد استدعاء الشخص الذي أراد مجادلته في الدين، واتخذ من تلك المجادلة سبيلًا للتعدي على الدين الإسلامي بقصد امتهانه، وازدرائه، ووضعه موضع السخرية، والتهكم على أساسه، وبذلك يتحقق القصد الجنائي من الجريمة المسندة للطاعن[٢٦].

وعلى الرغم من أن نصوص القانون الجنائي تتميز عادة بدقة التعبير ووضوح الألفاظ؛ فإن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة للنصوص التي تعاقب على الجرائم الماسة بالأديان، فلم تأت على ذات الدرجة من الدقة والوضوح. ذلك أن الشارع أراد أن تكون المرونة سمة أساسية فيها لكي تتسع لأغلب صنوف الاعتداء[٢٧].

لقد اقتفى كل من المُشرِّع، والقاضي المصري في الدولة المصرية الحديثة خطا المشرع الفرنسي، وسلك مسلك المُشرِّعين والقضاة في دول العالم الحديث، فالدولة الحديثة حين تحمي الأديان لا تحميها في ذاتها، بل تحمي الشعور الديني لمواطنيها، وتتوقى أثر إهانته على النظام العام، وهي تحمي الأديان من الإهانة والتعدي فقط، ولكنها لا تحميها من الإنكار والإلحاد أو الجحود، باعتبار ذلك أمرًا لازمًا لحرية العقيدة، وهي لا تحمي الأديان من البحث العلمي متى كان بحثًا موضوعيًا رزينًا.

وقد استمر القضاء المصري الحديث في تطبيق منهج الحماية هذا، ومن ذلك الحكم الصادر في القضية رقم ٨٨٧ لسنة ٢٠٠٧م جنح محرم بك، والمعروفة بقضية المدون عبد الكريم نبيل سليمان، واستئنافها رقم ٨٢٤٠ لسنة ٢٠٠٧م جنح مستأنفة شرق الإسكندرية حيث أصدرت محكمة الجنح بجلسة ٢٢/٢/٢٠٠٧م حكمًا بحبس المتهم ثلاث سنوات؛ لأنه قام بإثارة الفتنة، وتحقير الدين الإسلامي بما نسبه إلى الله ﷻ، وسيدنا محمد ﷺ، وباقي الصحابة مما يؤدي للإضرار بالوحدة الوطنية والدين الإسلامي، وأذاع عمدًا بيانات من شأنها تكدير الأمن العام، وقضت بحبسه سنة؛ لأنه أهان رئيس الجمهورية، وذلك عن طريق النشر على الإنترنت. وبجلسة ١٢/٣/٢٠٠٧م قضت محكمة الجنح المستأنفة بتأييد ذلك الحكم، ورفضت دفوع

(٢٦) حكم النقض في ٢٧ يناير ١٩٤١م، نقلًا عن المرجع السابق، ص٥٣٣.

(٢٧) د. سليمان عبد المجيد، المرجع السابق، ص١٠٨.

المحامين الحاضرين معه بانتفاء الركن المادي والمعنوي للجريمة باعتبار أن ما أبداه المتهم تعبير عن الرأي، مقررة في أسباب حكمها أن الثابت من مطالعة الأوراق ثبوت الركن المادي للجريمة موضوع الاتهام الأول والثاني المسندة إلى المتهم، والتي قام بنشرها على شبكة الإنترنت على الموقع الخاص به وأوردت بعضًا من تلك العبارات:

«إن ما فعله المسلمين بالأمس (وكان يتحدث عن بعض حوادث الفتنة الطائفية التي وقعت بالأسكندرية) من سلوكيات غاية في الوقاحة والإجرام والبشاعة يؤكد بما لا يدع مجالًا للشك أنهم قد أصبحوا وبالًا على البشرية ـ أن التعاليم الإسلامية التي جاء بها محمد قبل أربعة عشر قرنًا يجب أن نواجه بكل شجاعة وجرأة ويجب علينا أن نفضحها، ونبين سوءاتها، ونظهر للعيان مساوئها، ونحذر البشرية من خطرها، ويجب علينا أن ننظر بعين العقل إلى هذه التعاليم التي تعمل على تحويل الإنسان إلى وحش مفترس لا يفقه في لغة الحياة سوى القتل والنهب والسلب واغتصاب وسبي النساء... يجب أن نعقد محاكمة لكل رموز الإرهاب والتطرف الذين احتفظ لنا التاريخ الإسلامي بأسمائهم وأفعالهم الإجرامية بدءًا من محمد بن عبد الله مرورًا بصحابته سفاكي الدماء... يجب أن نبين للعالم حقيقة هؤلاء المجرمين الذين أصبحوا مع الأسف الشديد مثلًا عليا للعديد من شبابنا... يجب أن نفضحهم، ونكشف زيف تعاليمهم، ونبين للعالم أنهم خطر يجب القضاء عليه، واستئصاله من جذوره. حاكِموا الإسلام واحْكُموا عليه، وعلى رموزه بالإعدام المعنوي حتى تتأكدوا أن ما حدث بالأمس لن يتكرر... طالما بقي الإسلام على هذه الأرض فستفشل كل محاولاتكم لإنهاء الحروب والنزاعات والاضطرابات، فأصابع الإسلام القذرة ستجدونها ـ كما عهدتموها ـ وراء كل مصيبة تحدث للبشرية».

«منذ أن آمن الإنسان بفكرة وجود إله ما، وهو يستغل صلته بهذا الكائن الوهمي؛ لتبرير بعض التصرفات، والأفعال استنادًا إلى فكرة التفويض الإلهي الممنوح له بوصفه ممثلًا للإله على الأرض...».

وانتهت المحكمة ـ بحق ـ إلى أن ما أتاه المتهم من تلك الأفعال يعد ارتكابًا للركن المادي للجريمة المنسوبة إليه حيث إنه استغل أفكاره المتطرفة

بقصد إثارة الفتنة والتحقير من أحد الأديان السماوية والطائفة المنتمية إليه (الدين الإسلامي وطائفة المسلمين) قاصدًا الإضرار بالوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي داخل الدولة، وتكدير السلم العام، وقد قام المتهم بترويج تلك الأفكار بأن قام بنشرها على الكافة عن طريق شبكة الإنترنت على الموقع الخاص به، وأن المحكمة ترى في تلك الأفعال ما يمس شخص الرسول محمد ﷺ وصحابته، وهو ما يمثل ازدراء للدين الإسلامي، وتحقيرًا لجميع المسلمين»[٢٨].

وهذا الحكم دليل على أن القضاء الجنائي دون غيره من جهات القضاء لا يزال هو الساحة الطبيعية لمحاسبة من يتعدى على الأديان، بما تتطلبه الأحكام الجنائية من دقة في التسبيب عند الإدانة؛ لأن البراءة أصل مفترض. وبما استقر لها من قواعد تقوم عليها، في القانون والقضاء المصري كما في غيره من قوانين الدول الحديثة، وبتحديد المصلحة المشمولة بالحماية الجنائية في هذا النوع من الجرائم، وهي السلم والسكينة العامة، وليست الأديان في ذاتها، تلك القواعد التي استقرت عبر تاريخ طويل من الاجتهادات الفقهية والقضائية التي توصلت إلى موقف لا يتعلق بصحة العقيدة أو بطلانها، ولا يلزم الدولة بحمايتها أو حماية الدعاية ضدها، ولكنه يعمل على حمايتها من التعدي والازدراء، ويضع الحدود الفاصلة بين المناقشة العلمية الرزينة والتعدي على الأديان بالإهانة والازدراء، وهو الموقف الذي يتفق مع طبيعة الدولة الحديثة التي لا تقوم على أساس ديني.

١١٦ ـ ومع اتباع الدولة المصرية في دستورها وقانونها وقضائها نموذج الدولة الحديثة المدنية، فقد كان لمكانة الدين فيها، والملامح الخاصة التي اتخذها ذلك النموذج في التطبيق المصري أثره في التعامل مع نقاط التماس بين حرية البحث العلمي، والإبداع الأدبي من جهة، والعقيدة الدِّينيَّة من جهة أخرى. وإذا كانت النصوص القانونية قد تشابهت، فإن ملامح الخلاف قد ظهرت في التطبيق القضائي بين الفترتين، الليبرالية التي تلت دستور ١٩٢٣م، والفترة الراهنة. ويمكننا إدراك الفارق في تعامل الدولة، وبصفة خاصة

---

(٢٨) الحكم الصادر في القضية رقم ٨٢٤٠ لسنة ٢٠٠٧م جنح مستأنفة شرق الإسكندرية بجلسة ٢٠٠٧/٣/١٢م (غير منشور).

القضاء، بين الفهم الليبرالي الذي يوسع من مجال البحث العلمي والإبداع الأدبي، وما آل إليه الحال في مصر المعاصرة، من خلال استعراض الحيثيات التي استندت إليها بعض الأحكام القضائية في عدد من القضايا القديمة والجديدة. وقد سبق لنا أن أشرنا في الصفحات السابقة إلى القواعد التي استقرت في القضاء الجنائي قديمًا وحديثًا؛ للمحاسبة على التعدي على الأديان. على أن الأحكام والقرارات التي نتناولها فيما يلي لم تقتصر على المجال الجنائي وكان للقضاء الإداري دور كبير فيها، كما وأن مصادرات الكتب والحساب على ما ورد فيها من بحث علمي كان لها الجانب الأكبر منها.

ونأخذ على ما نقول مثلًا في الفترة الليبرالية قضية كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق وقضية كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، وفي عصرنا الراهن قضية التفريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته، وحكم مصادرة كتاب «مقدمه في فقه اللغة» للدكتور لويس عوض، وحكم وقف منح الشاعر حلمي سالم جائزة التفوق، وحكم إلغاء ترخيص مجلة «إبداع».

فقد ألّف المرحوم الشيخ علي عبد الرازق كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، عام ١٩٢٥م في خِضم سعي الملك فؤاد وتيارات إسلامية إلى تنصيبه خليفة للمسلمين بعد إلغاء الخلافة في تركيا، محاولًا إثبات أن الإسلام لم يفرض على المسلمين نظامًا خاصًا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لهم مطلق الحرية في تنظيم الدولة طبقًا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي يوجدون فيها مع مراعاة تطورهم الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن، وأن الخلافة ليست نظامًا دينيًا، ولم يأمر بها القرآن.

وقدمت عدة عرائض إلى مشيخة الأزهر تضمنت اتهامات بأن الكتاب المذكور يحوي أمورًا مخالفة للدين، ولنصوص القرآن، والسُّنَّة، وإجماع الأمة ومنها:

١ ـ جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم، والتنفيذ في أمور الدنيا.

٢ ـ أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ، كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

٣ ـ أن نظام الملك في عهد النبي كان موضوع غموض أو إبهام أو نقص وموجبًا للحيرة.

٤ ـ أن مهمة النبي كانت بلاغًا للشريعة مجردًا عن الحكم والتنفيذ.

٥ ـ إنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦ ـ إنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

٧ ـ أن حكومة أبي بكر، والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية[٢٩].

ورد الشيخ علي عبد الرازق على هذه الاتهامات بما يفندها في مذكرة قدمها إلى هيئة كبار العلماء سبقها بدفع بعدم اختصاص الهيئة بمحاكمته[٣٠].

إلا أن الهيئة في ذات يوم المحاكمة، ١٢ أغسطس ١٩٢٥م رفضت الدفع، ثم استمعت للمرافعة، وحكم شيخ الأزهر، ومعه أعضاء الهيئة الأربعة والعشرون، بصحة ما نسب إلى الشيخ علي عبد الرازق من أمور، وأنها مما لا يناسب وصف العالمية، ومن ثَمّ بإخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرة العلماء. وهو الأمر الذي يترتب عليه محو اسمه من سجلات الجامع الأزهر، والمعاهد الأخرى، وطرده من وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية، استنادًا لنص المادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١م. وأودعت الهيئة أسباب حكمها لاحقًا، وتولت فيها الرد على مذكرة الشيخ علي عبد الرازق بندًا بندًا في إطار من الجدال الرصين في أمور التاريخ الإسلامي الذي يتناول مدى صحة دليله على ما ذهب إليه[٣١].

وفور صدور القرار أرسل شيخ الجامع الأزهر ـ رئيس الهيئة ـ برقية إلى القصر الملكي يرفع فيها آيات الشكر على حفظ الدين في عهد الملك من عبث العابثين وإلحاد الملحدين[٣٢].

---

(٢٩) من حكم هيئة كبار العلماء في ١٢ أغسطس ١٩٢٥م: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م، ص٧٣.

(٣٠) المرجع السابق، ص٢٠ ـ ٦٨.

(٣١) المرجع السابق، ص٧٢ ـ ٩١.

(٣٢) المرجع السابق، ص٩١ ـ ٩٢.

وعقب الشيخ علي عبد الرازق على ذلك الحكم بأنه باطل ومخالف للدستور الذي كفل حرية الرأي لكل مصري، وأنه لا سابقة له، وقد بني على قانون صدر في أيام الخديوي عباس عقب إضراب الأزهر عام ١٩٠٩م، ولم يطبق قبل هذه الحالة، وأن الحكم لن ينقص من كتابه في نظر الرأي العام الإسلامي[٣٣]. كما قال: إن ذلك الحكم في حقيقته رأي لكبار العلماء؛ إذ ليس للهيئة التي أصدرته حق شرعي أو قانوني في أن تقوم منه مقام الحاكم[٣٤].

وإذ أبلغ القرار إلى وزير الحقانية؛ لتنفيذه ـ باعتبار علي عبد الرازق قاضيًا بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية آنذاك ـ فقد بادر علي عبد الرازق بالكتابة إلى وزير الحقانية حينها عبد العزيز باشا فهمي، موضحًا مطاعنه على القرار المذكور في أمور ثلاثة:

١ ـ أن ذلك القرار باطل؛ لتجاوز هيئة كبار العلماء ولايتها، التي تشمل العاملين بالأزهر، والمعاهد التابعة له، في حين أنه موظف بوزارة الحقانية وتابع لها، ومن ثَمّ يكون قرار الهيئة مجاوزًا لاختصاصها ومعدومًا.

٢ ـ أن القرار مخالف للدستور الذي كفل حرية الرأي، وقرر إلغاء ما يتعارض مع نصوصه من قوانين.

٣ ـ أن البحث العلمي لا يمكن اعتباره بوجه من الوجوه شيئًا لا يناسب وصف العالمية، ولا مما تنطبق عليه المادة (١٠١) المذكورة[٣٥].

وفي ٥/٩/١٩٢٥م أرسل وزير الحقانية إلى لجنة قسم القضايا بوزارة الحقانية طالبًا الرأي فيما إذا كان:

١ ـ نص المادة ١٠١ يعطي الهيئة اختصاصًا قاصرًا على الأعمال المُشِينة التي تمس كرامة العالم كالفسق وشرب الخمر ونحو ذلك مما يتعلق بالسلوك الشخصي أم يتعدى ذلك إلى الخطأ في الرأي.

٢ ـ وعلى فرض أن اختصاص الهيئة شامل بحسب المادة، فهل يظل

---

(٣٣) حديث معه نشرته جريدة السياسة، في ١٤ أغسطس ١٩٢٥م، المرجع السابق، ص٩٤.
(٣٤) مقال نشر كافتاحية لجريدة السياسة، في ٤ سبتمبر ١٩٢٥م، المرجع السابق، ص٩٥.
(٣٥) المرجع السابق، ص١٠٠ ـ ١٠١.

حكمها ساريًا في ظل مواد الدستور ١٢، ١٤، التي حمت حرية الرأي، والمادة ١٦٧ منه (التي نصت على استمرار سريان ما سبق صدور الدستور من قوانين ومراسيم وأوامر بشرط أن يكون نفاذها متفقًا مع مبادئ الحرية والمساواة التي يكفلها الدستور).

٣ ـ وإذا كان نص المادة شاملًا، وغير متعارض مع الدستور، وحكم الهيئة صحيحًا، فهل يجب تنفيذ العقوبة التبعية أم نسختها أحكام الدستور[٣٦].

ولم ترد الإجابة من لجنة القضايا، وإنما من الملك الذي أقال وزير الحقانية، وعيّن محله علي ماهر باشا، الذي ترأس اجتماع المجلس المخصوص بوزارة الحقانية في ١٧ سبتمبر ١٩٢٥م الذي قرر بإجماع الآراء فصل الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته؛ استنادًا على أن اختصاص هيئة كبار العلماء ثابت، وحكمها لا يقبل الطعن بنص المادة (١٠١)، ولما كانت الوظيفة التي يشغلها علي عبد الرازق من وظائف العلماء؛ أي: وظيفة دينية، فهي لا تحل إلا لمن كان مقرًا بأنه من رجال الدين. ولما كان من المقرر أن لكل جماعة حقًّا مقررًا يجيز لها أن تطرد من هيئتها كل عضو ترى أنه غير لائق بها، فللهيئة أن تخرج أي عالم من زمرة العلماء، ولو لم يكن ثمة قانون ينص على ذلك[٣٧].

رأيًا ما كان وجه الرأي في التقريرات القانونية التي بني عليها حكم هيئة كبار العلماء، فقد عقّب عليها الشيخ علي عبد الرازق بأنها «في جملتها عبارة عن مباحث دينية، ومناقشات علمية قد يكون من حق المشتغلين بالدين أو بالعلم أن يبحثوها كما تبحث مسائل العلم والدين... أما الآن فنكتفي بأن نسجل على حضرات السادة كبار العلماء، أو نسجل لهم، رجوعهم عن مأزق لجوا فيه أو كادوا، ولو لم يرجعوا لكان شأنهم فيه مما لا يُرضي. فقد كانت التهمة التي أعلنًا بها، وطلبنا للمحاكمة من أجلها: أن كتابنا قد اشتمل على أشياء «لا تصدر من مسلم، فضلًا عن عالم»، وتلك تهمة شنيعة ترمينا بسهم ذي شعبتين: فهي ترمي إلى إخراجنا من زمرة العلماء أولًا،

---

(٣٦) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٣٧) المرجع السابق، ص١٠٥ ـ ١٠٦.

ولعل ذلك قد يهون، وترمي إلى إخراجنا ـ والعياذ بالله ـ من عداد المسلمين ثانيًا، وتلك التي لا نرضى بها، ولا نبيحها لأحد. ولقد أهمتنا التهمة الثانية، حتى هانت الأولى بجانبها....، ولقد حمدنا الله لنا، وللقوم حين قرأنا أسباب حكم هيئة كبار العلماء، فوجدناهم تراجعوا عن اتهامنا بشيء (لا يصدر من مسلم)، وقصروا بحثهم على زمرة العلماء، وما يناسبها، وما لا يناسبها»[٣٨].

ونحن حين نقرأ تفاصيل هذه «المحاكمة» بعد نحو خمسة وثمانين عامًا من وقائعها، لا نملك إلا أن نبدي إعجابنا بمستوى النقاش والجدال ـ فيما يخص القانون ـ من كافة أطرافها. فالكتاب وُضع في ظروف معينة ولمواجهة توجه معين للسلطة الملكية، ويمكن أن تكون عليه مآخذ علمية كثيرة. وهيئة كبارُ العلماء تصدت لما ورد فيه بنقاش علمي رزين، واتخذت قرارًا بإقصاء كاتبه من بين صفوفها، وهو حق لها حسبما انتهى قرار المجلس المخصوص رغم صلته الواضحة بالمواقف السِّياسيَّة، ولكن الهيئة، حسبما سجل الشيخ علي عبد الرازق التفتت عن الحكم عن عقيدته، ولم تجرؤ على إخراجه من زمرة المسلمين، ومن ثَمّ فقد ظل الأمر في إطار القانون والمؤسسات وحرية البحث العلمي، ولم يتجاوزها إلى التفتيش في العقائد.

١١٧ ـ مثال آخر حفظه التاريخ لتأثير التكريس الدستوري لدين الدولة في الفترة الليبرالية، هو القرار الذي أصدره الأستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر في ٣٠ مارس ١٩٢٧م بحفظ الأوراق إداريًّا في البلاغات التي قدمت ضد الدكتور طه حسين من أحد طلاب الأزهر في ٣٠/ ٥/ ١٩٢٦م ومن شيخ الأزهر في ٥/ ٦/ ١٩٢٦م، ومن أحد أعضاء مجلس النواب في ١٤/ ٩/ ١٩٢٦م بأنه ألّف كتابًا أسماه «في الشعر الجاهلي» كذّب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على النبي ﷺ، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين، وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة، وتعدى على الدين الإسلامي وهو دين الدولة، وطلبوا اتخاذ الإجراءات ضده. وخلاصة ما استند إليه المبلغون أنه كذّب القرآن في إخباره عن إبراهيم، وإسماعيل بقوله: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم، وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة،

(٣٨) المرجع السابق، ص٩٦ ـ ٩٧.

والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلًا عن إثبات هذه القصة التي تحدثت بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى». وأنه يزعم أن القراءات السبع للقرآن لم تنزل من عند الله، وإنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت، وأنه طعن على النبي بقوله: أمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها، وأن التعريض بنسب النبي والتحقير من قدره تعدٍ على الدين، وجرم عظيم يسيء للمسلمين والإسلام، وأنه أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب، وأنه دين إبراهيم[٣٩].

وإذ رأى الأستاذ رئيس النيابة «أن العبارات التي يقول المبلغون إن فيها طعنًا على الدين الإسلامي إنما جاءت في الكتاب في سياق الكلام عن موضوعات كلها متعلقة بالغرض الذي ألف من أجله، فلأجل الفصل في هذه الشكوى لا يجوز انتزاع تلك العبارات من مواضعها والنظر إليها منفصلة، وإنما الواجب التوصل إلى تقديرها تقديرًا صحيحًا، وبحثها حيث هي في مواضعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه، وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسئوليته تقديرًا صحيحًا» إذ رأى ذلك فقد انصرف إلى مطالعة الكتاب، وخصوصًا الفصل الرابع منه الذي حاول المؤلف فيه أن يقدم الأدلة على أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي لا تمثّل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، واستعرض حجج المؤلف في هذا الصدد، ورأى أنه «وضع السؤال وحاول الإجابة عليه، وتطرق في بحثه إلى مسائل في غاية الخطورة صدم بها الأمة الإسلامية في أعز ما لديها من شعور ولوّث نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل بغير فائدة، ولم يوفق إلى الإجابة»، وناقش أدلة المؤلف في شأن إبراهيم

---

(٣٩) ملاحق كتاب وفاء سلاوي: فقه المحاكمات الأدبية والفكرية ودراسة في الخطاب والتأويل (رسالة دكتوراه ـ جامعة محمد الخامس ٢٦٧ ـ ٢٨١ الرباط ٢٠٠٣م) مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٢٦٧ ـ ٢٨٢.

وإسماعيل مناقشة المتخصصين، وأورد بعضًا من أجوبته وإيضاحاته في التحقيق بما يكفي لبيان وجهة نظره، آخذًا عليه أنه تورط في برهنته في مواقف لا صلة بينها وبين العلم، وأباح لنفسه أن يخلط بين الدين والعلم، وهو القائل بأن الدين يجب أن يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والإنكار، ثم انصرف بعد ذلك إلى مناقشة مسألة القراءات السبع، مناقشة علمية موثقة؛ ليخلص إلى أن المؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث كونها مُنَزَّلة أو غير مُنَزَّلة وأن ما ذكره المؤلف في هذه المسألة بحث علمي لا تعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض عليه، وعرض لمسألة نسب النبي، فاستخلص من كلام المؤلف أنه أورد هذه العبارة في معرض حديثه على الدين وانتحال الشعر، وأن الانتحال كان غرضه في بعض الأحيان إثبات صحة النبوة، وصدق النبي، وكان هذا النوع موجهًا إلى عامة الناس إرضاء لحاجتهم في أن يروا المعجزة في كل شيء منتهيًا إلى أنه لا يرى اعتراضًا على بحثه على هذا النحو من حيث هو، وإن كان يلاحظ عليه أنه تكلم فيما يختص بأسرة النبي، ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام بل بشكل تهكمي غير لائق دون داع في البحث، وذهب مثل هذا فيما يتعلق بأولوية الإسلام في بلاد العرب، وأنه دين إبراهيم غير معترض على مذهبه في البحث آخذًا عليه سوء التعبير[40].

ومن ثَمّ عرض لنصوص الدستور المتعلقة بحرية الرأي والمادة (١٢٩) من قانون العقوبات الأهلي التي تجرم التعدي على الأديان، مستعرضًا أركان الجريمة، وهي التعدي، ووقوع التعدي بإحدى وسائل العلانية، ووقوعه على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنًا، والقصد الجنائي. مفسرًا التعدي، على ضوء المواد ١٥٥، ١٥٩، ١٦٠ من قانون العقوبات بأنه «كل مساس بكرامة الدين أو انتهاك حرمته أو الحط من قدره أو الازدراء به»؛ لأن الإهانة تشمل كل هذه المعاني، واجدًا صحة في الوجه الأول من أوجه الاتهام المنسوب إلى المؤلف من أن الإسلام استغل قصة ملفقة هي قصة هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبنائهما الكعبة، واعتبارها أسطورة من تلفيق اليهود، وجد فيها نسبة التضليل إلى الدين الإسلامي في أمور هي من العقائد

(٤٠) المرجع السابق، ص٢٦٨ - ٢٧٩.

الثابتة، ومثل ذلك في الوجه الرابع، (نسب النبي) الذي وإن لم يكن فيه طعن ظاهر ففيه تهكم يشف عن الحط من قدره، ولم يجد مأخذًا في بقية أوجه الاتهام لا من الناحية العلمية ولا الذهنيَّة ولا القانونية، ورأى توافر ركن العلانية، وأن التعدي وقع على أحد الأديان التي تؤدى شعائره علنًا[41].

أما بخصوص القصد الجنائي، فقد أشار إلى إنكار المؤلف أنه يريد الطعن على الدين الإسلامي وقوله: إنه إنما ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي، مشيرًا إلى ما قرره في التحقيقات من أنه كمسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما ورد في القرآن منوهًا لهما، ولكن كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث، فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لهما، مشيرًا إلى مقال لاحق للدكتور طه حسين أشار فيه أن بداخل كل منا شخصيتين إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وترغب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل، مناقشًا هذا الرأي، وخالصًا إلى أنه «في موضع البحث عن حقيقة نية المؤلف سواء لدينا أن صحت نظرية تجريد شخصيتين عالمة ومتدينة أو لم تصح. فإنَّا على الفرضين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام. ولما قرأنا ما كتبه بإمعان وجدناه منساقًا في كتاباته بعامل قوي متسلط على نفسه، وقد بيَّنا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه إلى ما كتب وهو إن كان أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء، وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر... أن للمؤلف فضلًا لا ينكر في سلوكه طريق جديد للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين، ولكن لشدة تأثر نفسه مما أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقًّا ما ليس بحق، أو ما يزال في حاجة إلى إثبات أنه الحق، وأنه قد سلك طريقًا مظلمًا فكان يجب عليه أن يسير على مهل، وأن يحتاط في سيره حتى لا يضل، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة».

وخلص من ذلك إلى أنَّ غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن، والتعدي على الدين، بل أن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع

(41) المرجع السابق، ص٢٧٩ ـ ٢٨٠.

من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. مما ينتفي معه توافر القصد الجنائي متهيًا إلى حفظ الأوراق إداريًا.

ويوضح هذا القرار منهج التعامل القضائي في الفترة الليبرالية مع حرية البحث العلمي حين تتقاطع مع الحماية الجنائية للأديان، والحرص على تبين الحدود بين البحث العلمي الرصين ونية الإساءة للأديان، على الرغم من جرأة البحث، وامتداده إلى أمور هي في لُبِّ العقيدة الدينية. ولكن القضاء، في هذا الوقت كان وفيًا للمفهوم الصحيح لنصوص القانون، ممثلًا للحالة الذهنية والفكرية للمجتمع في تلك الفترة، ومعبرًا عن مدى التفتح الفكري والسياسي والثقافي المميز لمصر في ذلك العصر.

١١٨ - وتغير وجه مصر السياسي، واستؤصلت الحريات السِّياسيَّة منها والثقافيَّة في الفترة الناصريَّة، وتصاعدت المشاعر الدِّينيَّة في الفترة الساداتيَّة على نحو لم يترك في صدور أو عقول الناس مجالًا لسواها كما سبق وأشرنا في مطلع هذا الباب. وتغيرت مفاهيم حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي، وتغيرت نظرة القاضي لدوره، واتسع مجال التصدي لحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي حين تتصل بالدين. ولم يعد القضاء الجنائي بقواعده المستقرة والواضحة هو مجال التصدي الوحيد، بل أصبحت أوامر المصادرة من قبل السلطة التنفيذية والقضائية، وساحات القضاء الإداري، بل وقضاء الأحوال الشخصية، هي الساحة الرئيسة لهذا النوع من القضايا، دونما سابقة ترشِّد هذا القضاء من بقايا عصر مشرق، بما يعنيه ذلك من إفساح لقضاء هذه المحاكم في إرساء قواعد جديدة، تناسب المرحلة التي تعيشها مصر والحالة الفكرية والذهنية التي أصبح عليها المصريون، جمهورًا وقضاة، منذ ثلاثة أو أربعة عقود من عمر الزمن.

ومن ذلك الحكم الذي صدر من محكمة جنوب القاهرة الابتدائية في ١٩٨٣/٦/٣٠م في التظلم رقم ٦٣٠ لسنة ١٩٨١م حصر أمن دولة عليا، المرفوع من نيابة أمن الدولة العليا ضد الدكتور لويس عوض، والذي أيدت المحكمة فيه أمر ضبط كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» الذي نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب، بناءً على البلاغ الذي تلقته النيابة من إدارة البحوث والنشر بالأزهر، وورد فيه أن الكتاب يتضمن تهجمًا على اللغة العربية

والقرآن الكريم، ويتضمن بعض الموضوعات التي تنال من الإسلام، وتهاجم القرآن وتشكك في صحته؛ إذ ذهب المؤلف، في رأي واضع التقرير المرفق بالبلاغ - إلى أن مذهب أهل السُّنَّة في القول بقدم القرآن، وما تبعه من القول بقدم اللغة العربية يرتبط بنظرية اللوجوس المسيحية التي تقول بقدم الكلمة، وأن كلمة «صمد» أصلها فرعوني وهي كلمة «خمت» التي تعني ثلاثة، ومن ثَمَّ فهناك علاقة بين الصمدية، وبين عقيدة التثليث المسيحية، وأن القول بخصب اليمن خطأ يمثل تشنجات أيديولوجية تتطلب تشنجات جيولوجية بما يعد اتهامًا للنص القرآني الموثوق به، وأن الإسلام ينطوي على العنصرية، وأن الكتاب ينطوي على الغض من شأن اللهجة القرشية، التي نزل بها القرآن الكريم، خاصة واللغة العربية عامة، والغض من شأن أصحابها، والتقليل من أثرها في تكوين اللغة العربية ومحاولة إرجاع ذلك الأثر إلى العصبية والعنصرية، ويجعل اللغة العربية فرعًا من فروع اللغات الهندو - أوروبية[٤٢].

وبعد أن ندبت المحكمة لجنة من الأساتذة أحمد حسن الباقوري، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمٰن الشرقاوي؛ لمطالعة الكتاب؛ لبيان ما إذا كانت هناك مخالفات دينية أو لغوية يتضمنها الكتاب، وما إذا كانت هذه المخالفات - إن وُجدت تخالف نصوص الشريعة الإسلامية كمصدر للدستور والتشريع، وتعد تهجمًا على الإسلام، وعلى اللغة العربية، والقرآن الكريم من عدمه، عادت فاستبدلت تلك اللجنة بلجنة أخرى شُكِّلة من ثلاثة من أعضاء مَجْمَع البحوث الإسلامية - مقدم الشكوى - يرأسهم رئيس المَجْمَع للقيام بذات المهمة، فقدمت اللجنة ذات التقرير الذي استند إليه قرار الضبط[٤٣].

وقدم دفاع المؤلف مذكرة استند فيها إلى أن الكتاب صادر عن المؤسسة الحكومية المختصة بطبع ونشر الكتب القيمة، ومن المستبعد أن تنشر شيئًا يتضمن مساسًا بالنظام العام أو الدين، وقد تمت مراجعته مراجعة علمية شاملة، وظل متداولًا لمدة عامين، وأن المذكرة التي استند إليها قرار الضبط صدرت في اليوم التالي لقرارات سبتمبر ١٩٨١م، وهي مِنْ ثَمَّ تندرج في إطار الجو المحموم السائد وقتها، والذي بادر العهد الجديد إلى إزالة آثاره،

---

(٤٢) المرجع السابق، ص٢٨٣ - ٢٨٦.

(٤٣) من حكم المحكمة، نقلًا عن وفاء صلاوي، المرجع السابق، ص٢٩٧.

وأن جملة من المفكرين المصريين البارزين امتدحوا ذلك الكتاب، وأن المؤلف لم يقل شيئًا من عنده، وإنما استند إلى ما قرره كبار أئمة الفقه العربي والإسلامي، ولم يقتصر على استعراض فكر معين دون غيره، فتناول أفكار المعتزلة والأشاعرة وأهل السُّنَّة والشيعة، وأن مذكرة مجمع البحوث اجتزأت الأقوال التي استندت إليها، فمسخت رأي الكاتب؛ لتخلص إلى النتيجة التي حملتها[44].

ورفضت المحكمة ذلك الدفاع، واستندت إلى أن حرية الرأي في نظر الدستور ليست حرية السخرية، أو الازدراء بالشرائع، أو التحريض على ما هو قائم في المجتمع، وأن المادة (١٠٢) مكرر عقوبات تنص على عقاب كل من أذاع عمدًا أخبار أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة أو مثيرة إذا كان من شأن ذلك تكدير الأمن العام أو إيذاء مشاعر وشعائر الديانات الأخرى، ولا يشترط للعقاب صحة البيانات والأخبار المذاعة، بل يكفي أن تكون مُغْرِضة.

ثم قررت المحكمة أن ما ذهب إليه المؤلف من أصل كلمة «صمد» يتعارض مع آيات القرآن التي تشهد لله بالوحدانية، وأوردت كثيرًا منها، وأن إنكاره لخصب جنوب الجزيرة العربية يخالف الثابت في آيات سورة سبأ، وأن قوله: إن الإسلام يتضمن طبقات أخرى غير طبقات التقوى، والعمل الصالح هي طبقات العرق العربي، واللغة العربية هو افتراء لا يطابق الواقع أو الحقيقة، حيث إن من أعلام وعلماء الإسلام من لا ينتمون إلى الجنس العربي، وأن المؤلف بقوله: «ماذا يهمنا إن كان الإنسان قد انحدر من جمجمة واحدة أو من جماجم متعددة أو من وطن واحد أو مواطن متعددة، قد خالف النص القرآني: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، وأن اتهامه الإمام الشافعي بالعصبية؛ لأنه قال: إن لغة القرآن اللغة العربية تخلو من ألفاظ أعجمية، في حين أن اللغة العربية حوت ألفاظًا أعجمية كانت متداولة في صدر الإسلام وفي الجاهلية، يناقض بعض ما أورده في كتابه كما يناقض قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾؛ لتخلص إلى القول: إن «البيِّن من ذلك، وهو قليل مما حواه الكتاب من مغالطات وتهجم وتزييف لحقائق منذ الأزل، وحتى الأزل

(44) المرجع السابق، ص٢٨٧ ـ ٢٩٣.

بكتاب أنزله ﷻ فرقانًا وهاديًا ومرشدًا ومبينًا بلغة فسرها ﷻ بأنها اللغة العربية متخذًا المؤلف المعروض ضده من مصطلحات اخترعها لنفسه فقرر أنها بناء على دراسة علمية قام بها استغرقت عشر سنوات.. عشرون سنة.. أكثر، أقل، ألم يقل الله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝﴾ أيأتي بشر خلقه الله سبحانه، ليتولى تبديل كلماته، وهو القائل ﷻ: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾... حتى يمكن أن يجيء المعروض ضده بعد حوالي أربعة عشر قرنًا هجريًا، ليقول: إن اللغة العربية التي نزل بها القرآن كانت قد تداخلت مع لغات أخرى... كما يبين أن الغرض من المؤلف ليس مجرد البحث العلمي، بل إن به لمزًا مستترًا بقول مؤلفه إن الصمدية تعني: الثالوث في اللغة المصرية القديمة، وكذلك في اللاهوت، ولا يسع المحكمة والحال كذلك بالرغم من كون تلك الأمور كما قرر مؤلف الكتاب على لسان محاميه قد قامت بطبعها مطابع الدولة وبإشرافها إلا أن تقول كلمتها في هذا المؤلف المليء بالتحريض على التناحر والفتنة، ويحوي كثير من الهدم للأسس في الكون والخلق والحياة والآخرة والدين الإسلامي الحنيف الذي وسع كل شيء حتى المغرضين، وأن تقضي بتأييد أمر الضبط لهذا الكتاب الذي ينال من الإسلام، ويهاجم القرآن، ويشكك في صحة ما جاء به، ويتهجم على علماء المسلمين، ويصفهم بما ليس فيهم»[٤٥].

وإذا قارنًا بين هذا الحكم والتقريرات الواردة في حيثيات القرارين السابقين، لتبيّن لنا مدى التحول في موقف القضاء المصري من حيث حدود حرية البحث العلمي التي ضاقت كثيرًا، فالكتاب المحكوم بمصادرته كتاب في فقه اللغة تصعب قراءته على غير المتخصصين، وهو مثال للمناقشة العلمية الرزينة، وكاتبه أحد أعلام الفكر المصري الحديث. واللجوء إلى تعيين لجنة من مَجْمَع البحوث الإسلامية، وهو جزء من الجهة الشاكية بدلًا من لجنة المتخصصين التي كانت المحكمة قد عينتها، رغم أن ذلك من صلاحيات المحكمة، أمر لا يخلو من مآخذ. على أن الملمح الأهم هو مجابهة الحكم البحث العلمي بالثوابت العقيدية، واتخاذه لغة السجال الديني منطقًا له، وعدم وقوفه على المصلحة المحمية، وحدود نصوص القانون إلا

(٤٥) د. وفاء سلاوي: فقه المحاكمات الأدبية والفكرية، مرجع سابق.

في ثنايا دفاعه العقيدي. بما يمثل خلطًا، ومرحلة أولى على طريق التحول من محاكم القانون إلى المحاكم الدينية.

١١٩ ـ على أن الأمر تجاوز حدود المصادرة، وساحات القضاء الإداري والجنائي؛ ليدخل دائرة قانون الأحوال الشخصية، ويصل إلى حد المحنة حين اتخذ بعض الأشخاص من بعض البحوث التي قام بها الدكتور نصر حامد أبو زيد في مجال تخصصه العلمي في كلية الآداب جامعة القاهرة وذهب فيها إلى أن فهم بعض الأئمة لنصوص كتاب الله، والسُّنَّة النبوية قد أدى إلى فرض مجموعة من المفاهيم التي تقيد الفكر والمجتمع، مبررًا لإقامة دعوى تهدف إلى إثبات كفر الباحث، ومن ثَمّ وجوب التفريق بينه وبين زوجته. مما يندرج في ظاهرة انتشرت في السنوات الأخيرة، وهي وجود طائفة من الناس يهتمون بتتبع الإنتاج الفكري والأدبي والفني بحثًا عما يمكن أن يمس من قريب أو بعيد ما يعتقدون أنه صحيح الدين، واللجوء إلى القضاء بالدعاوى لمصادرة هذا الإنتاج ومعاقبة أصحابه. ويستند هؤلاء إلى دعوى الحسبة المعروفة في الفقه الإسلامي كسند للقول بتوافر مصلحة لهم في الدعوى؛ تلافيًا لشرط قبول الدعوى في قانون المرافعات، وهو أن تكون لرافعها مصلحة مباشرة تخلع عليه صفة في التقاضي.

ونظرت الدعوى المذكورة أمام درجات التقاضي كافة، فبعد أن حكمت محكمة أول درجة بعدم قبولها، ألغت محكمة الاستئناف ذلك الحكم، وقَبِلت الدعوى، وحكمت بالفرقة بين الزوجين، المدعى عليهما والمتمسكين بعلاقة الزوجيّة، بعد أن خلصت لكفر المدعى عليه الأول رغم تمسكه الظاهر بأنه مسلم، ثم أقرت محكمة النقض ذلك الحكم. ورغم أن الحكومة سعت إلى تلافي آثار حكم الاستئناف الذي شكَّل فيما أرساه من مبادئ، وفي الأسباب التي استند عليها محنة للثقافة وللقضاء باستصدار قانون يقيد دعوى الحسبة، ويجعل تحريكها في يد النيابة العامة، فقد تلمست محكمة النقض الأسباب؛ لتقضي بكفره، وتخرجه من دائرة هذا القانون، وإن في تقريرات هذه الأحكام، ولغتها من الدلالات ما يجعل لنا العذر في أن نعرض لها بتفصيل كبير، ونوسع المجال لاقتباسات مطولة منها.

وقد طلب المدعون في الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣م شرعي كلي

الجيزة التفريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته، على أساس أنه قد نشر عدة كتب وأبحاث تضمنت كفرًا يخرجه عن الإسلام، ويخلع عليه وصف المرتد، ومن آثار الردة الفرقة بين الزوجين؛ إذ ليس لمرتد أن يتزوج لا بمسلم ولا بغير مسلم؛ (إذ الردة في معنى الموت وبمنزلته)، وتقع الفرقة بالردة نفسها فتثبت في الحال، وتقع بغير قضاء القاضي سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة.

واستندوا في اتهامهم المدعى عليه بالكفر إلى تقرير أعده عميد كلية دار العلوم عن كتاب المدعى عليه المُعَنْوَن «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، والذي رأى فيه أن صفحات الكتاب تنطق بكراهية شديدة لنصوص القرآن والسُّنَّة إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وتخلفها، وأن الذي لا يرتضي الانصياع المطلق للنصوص المقدسة خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جدًا [أورد بعضًا منها]، ونسب إليه التقرير أنه قال في كتابه: إن الشافعي قرر مبدأ عالي الخطورة فحواه: إن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء، وقد ساد هذا المبدأ تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني الأمر الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع ينحصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه، وأن هذا القول من المدعى عليه مناقض لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وأنه قال: إن الشافعي حين يُؤسِّس مبدأ تضمُّن النص حلولًا لكل المشكلات تأسيسًا عقلانيًا يبدو، وكأنه يُؤسِّس بالعقل إلغاء العقل، ومؤدى هذا ـ في رأي واضع التقرير ـ: إن إبقاء العقل لا بد معه من رفض النص.

كما استند المدعون إلى بحث أعده أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم عن كتاب المدعى عليه «مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن» تضمن ـ في رأي واضع التقرير ـ: إن ذلك الكتاب تضمن كفرًا يخرج صاحبه عن الإسلام ومنها قوله: إن الإسلام دين عربي، وأن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات الذهنية، وهو ما يتعارض مع آيات كثيرة في القرآن [أورد بعضًا منها]. وأنه ذكر أن القرآن في حقيقته

وجوهره منتج ثقافي، والمقصود أنه بذلك تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يطمس هذه الحقيقة البديهة، ويعكر إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. وقد كرر هذا المعنى في بحث آخر له وزاد عليه أن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية لا تزال تصورات حية في ثقافتنا، وأن ذلك معناه - استنادًا إلى الدكتور عبد الصبور شاهين - أن المدعي عليه يرى أن إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة، وانتماؤه إلى المصدر الغيبي أسطورة[٤٦].

واختتم المدعون صحيفتهم بأن دعواهم هذه من دعاوي الحسبة[٤٧]، يدافعون بها عن حق من حقوق الله تعالى التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم؛ لأن حِل مباشرة المرأة وحرمته من حقوق الله تعالى التي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها، ويدافع عنها.

ورد المدعى عليه هذه الدعوى بأن العبارات التي استند إليها المدعون عبارات انتزعت من سياقها، واستخلصت بسوء قصد؛ لتنسب إليه الردة. وأن تلك العبارات المجتزأة من سياقاتها قد فهمت فهمًا خاصًا لا تقوله الكتب المشار إليها، ولا العبارات المجتزأة على حالها. وأن ما قصده بالتحرر من النصوص هو التحرر من نصوص الأسلاف من الفقهاء، والتحرر من تقبلها دون إعمال العقل. وأن مناقضة آراء الإمام الشافعي ليس ردة أو كفرًا، وأنه

(٤٦) وفاء سلاوي، المرجع السابق، ص٣٦٢ - ٣٦٨.

(٤٧) الحسبة في اصطلاح الفقهاء هي: فعل ما يحتسب عند الله من أمر بمعروف ظهر تركه أو نهي عن منكر ظهر فعله، وهي من فروض الكفاية وتصدر عن ولاية شرعية أصلية - أو مستمدة - أضفاها الشارع على كل من أوجبها عليه، وطلب منه القيام بها، وذلك بالتقدم إلى القاضي بالدعوى أو الشهادة لديه أو باستعداء المحتسب أو والي المظالم «النيابة العامة»، ودعوى الحسبة تكون فيما هو حق لله أو فيما كان حق الله فيه غالبًا كالدعوى بإثبات الطلاق البائن أو بالتفريق بين زوجين زواجهما فاسد أو بسبب ردة أحدهما برجوعه عن دين الإسلام، وجمهور الفقهاء على عدم تقييدها بشرط الإذن أو التفويض من ولي الأمر، وإذا ترك كل المسلمين الحسبة باعتبارها واجبًا كفائيًا أثموا جميعًا، بل إنها تكون فرض عين على المسلم القادر عليها إذا لم يقمها غيره في شأن أمر لا يعلم به إلا هو، فلا يقبل القول بانتفاء مصلحة رافع هذه الدعوى طالما تحققت شروط الحسبة؛ لأنه مطلوب منه شرعًا الاحتساب، فيكون شاهدًا فيها لإثباتها وقائمًا بالخصومة في آن واحد، وله ما للخصوم من حق إبداء الطلبات، والدفوع، وأوجه الدفاع، ومتابعة السير في الدعوى حتى ينحسم النزاع. (من حكم النقض في الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ قضائية بجلسة ٣٠ مارس ١٩٦٦م).

لم ينكر أن الإسلام موجه للبشر كافة في أي من مؤلفاته، وأنه بالجملة لم يرتكب أيًا من الأمور التي نسبتها إليه صحيفة الدعوى. ودفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى؛ لأن المحكمة لا تختص بالحكم على صحة إسلام مواطن أو ردته[٤٨]. وبعدم قبولها لرفعها من غير ذي صفة؛ لعدم وجود مصلحة مباشرة للمدعين[٤٩].

وبجلسة ٢٧/١/١٩٩٤م قضت الدائرة (١١) بمحكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية، والولاية على النفس بعدم قبول الدعوى. وعللت المحكمة مخالفتها لقضاء سابق لمحكمة النقض[٥٠] بأنه متى كان قضاء النقض المشار إليه لم يُبَيِّن على مناقشة نصوص وأحكام المادتين الأولى[٥١] والخامسة[٥٢] من القانون ٤٦٢ اللتين فرقتا بين القواعد الإجرائية والقواعد الموضوعية، وجعلتا قانون المرافعات هو القانون العام الذي تطبق أحكامه في كل مسألة إجرائية لم يرد لها حكم في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وإن إغفاله لهما مع قيامهما واستمرار سريانهما، يوجب إنفاذ أحكامهما والالتفات عن أي قضاء يخالفهما. فضلًا عن أن هذا الحكم أصبح، بعد صدور دستور ١٩٧١م - منحسرًا عن مواكبة البيئة التشريعية المصرية الجديدة في قمة هرمها، ذلك أن هذا القضاء؛ إذ أطلق إعمال أرجح الأقوال في

---

(٤٨) المرجع السابق، ص٣٦٩ - ٣٧٦.

(٤٩) من مدونات الحكم الصادر في الدعوى رقم ٤٩١ لسنة ١٩٩٣م شرعي كلي الجيزة، المرجع السابق، ص٣٨١.

(٥٠) حكم محكمة النقض في الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق، «أحوال شخصية» بتاريخ ٣٠ مارس سنة ١٩٦٦م المبني على أن حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية؛ إذ نصت على أن «تصدر الأحكام طبقًا للمدون في هذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة فيما عدا الأحوال التي نص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة (الوصية والمواريث) يجعل من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية - وما تحيل فيها إلى أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة - القانون العام في مسائل الأحوال الشخصية دون ما تفرقة في هذه المسائل بين قواعدها الموضوعية وقواعدها الإجرائية.

(٥١) «تلغى المحاكم الشرعية والمحاكم الملية ابتداء من أول يناير سنة ١٩٥٦م وإحالة الدعاوى المنظورة أمامها لغاية ديسمبر ١٩٥٥م إلى المحاكم الوطنية؛ لاستمرار النظر فيها وفقًا لأحكام قانون المرافعات».

(٥٢) «تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية أو الوقف - التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية - عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة لها».

مذهب الإمام أبي حنيفة فيما يتجاوز حدود الإحالة التي تضمنتها المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهي إحالة تقتصر على وجوب الأخذ بأرجح الأقوال في هذا المذهب فيما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق هذه اللائحة الإجرائية، فإنه يكون في واقع الأمر قد أعمل موضوعيًّا أحد المذاهب التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية إعمالًا قضائيًا دون أن يصدر بها قانون، بالمخالفة لقضاء المحكمة الدستورية العليا الذي استقر على أن الخطاب في نص المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها موجه إلى المُشرِّع، وليس مؤداه إعمال مبادئ الشريعة الإسلامية مباشرة، وقبل صدور تشريع بها.

ومن ثَمّ أقامت المحكمة قضاءها على نص المادة الأولى من قانون المرافعات على إلغاء كل حكم يخالف ما جاء فيه من أحكام، «بما لم يعد معه من سبيل لصحة أية مسألة إجرائية إلا أن يكون لها سند في هذا القانون أو في أي قانون خاص آخر»، والمادة الثالثة التي نصت على أن «لا يقبل أي طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون...»، وأن تكون هذه المصلحة مصلحة مباشرة؛ لأن المصلحة المباشرة هي مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة؛ لتخلص إلى أنه «إذ كان ذلك، وكانت النصوص الماثلة بكل ما اشتملت عليه من طلبات رُفعت بحسبانها دعوى حسبة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ولم يدع رافعوها أن لهم في رفعها مصلحة مباشرة، وقائمة يقرها القانون، ولم تكن أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أي قانون آخر قد أوردت أحكامًا تنظِّم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها، بما يكون الأمر في شأنها خاضعًا لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذي لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى في أحكامه، وأتت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نافية لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعيّن القضاء بإجابة المدعى عليهما إليه»[٥٣].

وإذ لم يرتض المدعون هذا القضاء، فقد طعنوا فيه بالاستئناف رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ق القاهرة، وبجلسة ١٤/٦/١٩٩٥م قضت الدائرة (١٤) أحوال شخصية بمحكمة استئناف القاهرة بقبول الاستئناف شكلًا، ورفض

---

(٥٣) الحكم آنف الذكر، نقلًا عن المرجع السابق، ص٣٧٧ - ٣٨٣.

دفوع المدعى عليهم بعدم الاختصاص الولائي، وبعدم انعقاد الخصومة، وبعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة، وبقبول الدعوى، وفي الموضوع بالتفريق بين المستأنف ضده الأول، والمستأنف ضدها الثانية. وأقامت حكمها برفض الدفع بعدم القبول على أن هذا الدفع موضوعي، وليس من الدفوع الإجرائية، وأن نص المادة الخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م ينصرف إلى المسائل الإجرائية في الأحوال الشخصية، والوقف والتي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية، أما المسائل الموضوعية في الأحوال الشخصية والوقف والتي كانت أصلًا من اختصاص المحاكم الشرعية فتصدر الأحكام فيها طبقًا لما هو مقرر في المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية عملًا بالمادة السادسة من القانون ٤٦٢ ـ لسنة ١٩٥٥م.

أما بخصوص الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى، لعدم وجود نص في القانون المصري ولا في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأية محكمة أن تقضي بصحة إسلام مواطن أو كفره أو رِدته؛ لتقيم عليه حكم التفريق، إلا إذا كانت الردة ثابتة بطريقة لا تدع مجالًا للشك، سواء بإقرار من المدعى عليه بالردة أو بأوراق رسمية، مما لا يصح معه الاستناد إلى كتابات يفهم منها الردة؛ لتفاوت الأفهام بين الناس، فقد ردته المحكمة بالتفرقة بين الاعتقاد وهو أمر باطن، والرِّدة وهي جريمة لها ركنها المادي تطرح أمام القضاء؛ ليفصل في قيامها من عدمه، وهي تدخل فيما يختص القضاء بنظره؛ لأن الردة خروج على النظام الإسلامي في أعلى درجاته، وفي قمة أصوله بأفعال مادية ظاهرة، يقرب منها في القانون الوضعي الخروج على الدولة ونظامها أو الخيانة العظمى، ويفصل في شأنها القاضي والمفتي، وأن عقوبة الاعتداء على الدين بالرِّدة، لا تتنافى مع الحرية في وقائع الحياة الشخصية؛ لأن حرية العقيدة تستلزم أن يكون الشخص مؤمنًا بما يقول ويفعل، وله منطق سليم في الخروج عن العقيدة، ومَنْ يخرج عن الإسلام لا يكون إلا عن فساد في فكر أو استهزاء أو لغرض آخر من أغراض الدنيا، ومحاربة هذا الصنف لا تعد محاربة لحرية الاعتقاد، وإنما حماية للاعتقاد من هذه الأهواء الفاسدة العابثة، أما الاعتقاد فيتعلق بديانة الإنسان؛ أي: بسريرته مع خالقه ﷻ ليس للمحاكم أن تتدخل فيه أو تفتش عنه.

ورتبت على ذلك أن ما تمسك به المستأنف ضدهما بأنه لا يجوز للمحكمة البحث في حصول الرِّدة؛ لبحث الآثار التي قررها الفقهاء، والتي تلتزم المحكمة بإعمالها، ليس له دليل صحيح ويتعين الالتفات عنه. وأخذت على النيابة العامة ما ورد بمذكرتها من أنه «لا يمكن القول بارتداد المستأنف ضده الأول بحيث يجب التفريق بينه وبين زوجته المستأنف ضدها لهذا السبب. وأما بالنسبة لتعريض المستأنف ضده الأول بالدين الإسلامي ومقدساته في كتاباته، فإنه يجوز مساءلته عنه قضائيًا»، مقررة أن «هذا القول لا يتفق وما يجب على النيابة العامة من الالتزام بإبداء رأيها في المسائل القانونية، فكان عليها أن تقول: إن كتابات المستأنف ضده لا تشكل في نظرها ردة، أو تقول: إنها تشكّل ردة مُوضّحة أسباب الرأي الذي تقول به أو تطلب اللجوء إلى طرق إثبات؛ ليتضح لها وجه الحق في المسألة إن أشكل عليها الرأي، ثم تنتهي إلى إبداء الرأي في طلبات المستأنفين، غير أنها لم تفعل».

ثم قررت المحكمة أن ما ذكره المستأنف ضدهما من أن الرِّدة لا تثبت إلا بالإقرار أو بأوراق رسمية هو قول لا سند له لا من الأحكام الفقهية، ولا من النصوص القانونية التي تحكم النزاع. فالرِّدة أفعال مادية وجريمة من الجرائم (حد من الحدود) يثبت بما تثبت به الحدود بعامة من (البينات)، وطرق الإثبات الشرعية كما أنها من الحدود التي لا يستلزم لها الشرع نصابًا خاصًا في شهادة الشهود المثبتة لها.

ثم أسهبت المحكمة في بيان أسانيدها في إثبات ردة المستأنف ضده الأول، ومنها: أنه كذّب كتاب الله تعالى بإنكاره لبعض المخلوقات التي وردت في الآيات القرآنية ذات الدلالة القاطعة في إثبات خلق الله تعالى لها، كالعرش والملائكة والجن والشياطين. وكذّب الآيات الكريمة فيما تدل عليه بشأن الجنة والنار، ومشاهد القيامة، ورماها بالأسطورية، والآيات القرآنية التي تنص على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وتضفي أفضل الصفات وأعظمها عليه فقال: إنه نص إنساني بشري وفهم بشري للوحي. ورد آيات كتاب الله تعالى القاطعة في عمومية رسالة سيدنا محمد - ﷺ - للناس كافة. ورأى عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة فيها؛ لأنها ترتبط بفترة تاريخية قديمة، وطالب بأن يتجه العقل إلى إحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية

وتقدمًا، وأفضل مما وردت بحرفية النصوص، ونفى عن النصوص وجود عناصر ثابتة بها وعلى وجه الخصوص أحكام المواريث، والمرأة، وأهل الذمة، وملك اليمين، واتجه إلى السُّنَّة النبوية الشريفة؛ لينال منها قدر استطاعته فيردها كوحي من عند الله تعالى، وكأصل للتشريع، وبهذا ردَّ الآيات القرآنية الواردة في حجية السُّنَّة، وفي أنها من وحي الله تعالى، وإن اختلفت عن القرآن الكريم في الصفة والأثر.

ثم قررت المحكمة «وحيث إن هذه الأقوال بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم إذا أتاها المسلم، وهو عالم بها يكون مرتدًّا خارجًا عن دين الإسلام. فإذا كان داعية لها فإن بعض العلماء يسميه زنديقًا، فيكون أشد سوءًا من المرتد، وكان المستأنف ضده يعمل أستاذًا للغة العربية والدراسات الإسلامية، فهو يعلم كل كلمة كتبها، وكل سطر خطه، وما تعنيه هذه الكلمات، وما تدل عليه هذه السطور، وإن كان من المقرر أنه عند ظهور الألفاظ فلا تحتاج إلى نية، ومن ثَمّ يكون المستأنف ضده قد ارتد عن دين الإسلام»، واستطردت المحكمة مدافعة عن الدين: «والدين الإسلامي كما هو شامخ ثابت كما أنزله الله سبحانه على رسوله محمد ﷺ. لقد تعرض لكثير من هذه الفقاقيع من دسائس ابن سبأ، ومرورًا بزنادقة العصر العباسي وغيره من العصور. والإسلام في كتاب الله تعالى، وفي سُنَّة رسوله محمد ﷺ، وفي الدول الإسلامية، وفي قلوب المؤمنين باقٍ مستمر، ولو كره الكافرون، ولو كره المشركون، ولو كره المنافقون». ثم ربطت المحكمة بين ما استقر في يقينها بشأن واقعة الدعوى وبين نصوص الدستور، جاعلة من نصوص القانون التي يجب أن تحكم بها أمرًا مضافًا أو استطرادًا على ما قامت به عقيدتها وما سطرته في حكمها من دفاع عن الدين، فقالت: «وما أتاه المستأنف ضده ليس خروجًا على كتاب الله تعالى وكفرًا به فحسب، ولكنه أيضًا خروج على دستور جمهورية مصر العربية في مادته الثانية، والتي تنص على أن الإسلام دين الدولة، فالدولة ليست علمانية، ولا ملحدة، ولا نصرانية، الدولة مسلمة دينها الإسلام، وإذا كان دين الدولة الإسلام، فإن الاعتداء على أصوله ومقدساته اعتداء على الدولة في كيانها الذي تقوم عليه وعقيدتها التي تدين بها، ...». وردت على دفاع المستأنف ضده بأن ما أتاه في حدود البحث العلمي والاجتهاد الفقهي بأنه دفع ظاهر الفساد؛ لتنتهي إلى

أنه «ولما كان ذلك، وكان من المقرر وفق مذهب الحنفية أنه إذا ارتد أحد الزوجين، فإن كانت الرِّدة من المرأة كانت فرقة بغير طلاق بالاتفاق في المذهب، وإن كانت الرِّدة من الرجل فعند أبي حنيفة، وأبي يوسف وقعت الفرقة بغير طلاق ـ وهو الراجح ـ؛ لتنتهي إلى القضاء بالتفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية؛ لردته، وهي مسلمة»، واختتمت المحكمة أسباب حكمها بأنها «تهيب بالمستأنف ضده أن يتوب إلى الله سبحانه، وأن يعود إلى دين الإسلام الحق الذي جعله الله نورًا للناس وصراطًا مستقيمًا؛ ليفوز به الإنسان سعادة الدنيا والآخرة بالشهادة، والإيمان بما أوجب الله ـ سبحانه ـ الإيمان به، والتبرؤ من كل الكتابات التي كتبها مما فيها من كفر وتكذيب لآيات الله تعالى، ورد لأحكامه سبحانه، وليكن في آخر من كانوا قد سلكوا مسلكه، ثم تابوا إلى الله سبحانه قدوة له في ذلك»[51].

وقد وددنا، لولا عدم مناسبة المقام، أن نورد من الحكم ما أسقطناه من استشهادات مطولة بنصوص الفقه الإسلامي، وآيات قرآنية أوردها الحكم في معرض الدفاع عن الإسلام وصحة أحكامه، والتي يبين منها أن المحكمة لا تقضي في نزاع مطروح أمامها بقدر ما تدافع عن عقيدة أعضائها وعن صحة الإسلام، مما نظنه لا يدخل في ولاية المحاكم، ولا هو بلازم لحمل قضاء الحكم الصادر في الدعوى، بصرف النظر عن الرأي في صحته أو خطئه. فالقاضي لا يقضي بعلمه ولا بعقيدته الدينية.

ويأخذ الحكم على النيابة ما ذهبت إليه في مذكرتها من أن المحاكم غير مخولة بالبحث في الرِّدة، وأنه إذا أقدم شخص على التعريض بالدين الإسلامي ومقدساته، فإنه تجوز مساءلته عنه جنائيًا، مع أن اختصاص القضاء الجنائي بالنظر في جرائم التعدي على الأديان وفق معايير معينة تتفق وأصول الدولة الحديثة والمصلحة المحمية بمثل هذه النصوص هو ما استقر عليه التشريع والقضاء المصريَّين.

والحكم فضلًا عن ذلك يؤسِّس للتنقيب في ضمائر الناس، ويتغوَّل على حرية البحث العلمي. ولغته، شأنها شأن لغة حكم النقض الذي سنعرض له

(51) أسباب الحكم المشار إليه، نقلًا عن المرجع السابق، ص384 ـ 405.

حالًا، تشير إلى التحول الواقع في مفاهيم فريق من القضاة في إطار الحالة الذّهنيَّة التي عمت المجتمع المصري. وفضلًا عن لغة التسبيب العقيدي، يندرج هذا الحكم ضمن عديد من الأحكام التي تحوي الكثير من الاستطرادات غير اللازمة لحمل قضاء الحكم، والتي كثرت في الأحكام القضائية في الفترة الأخيرة، حيث اتخذ بعض القضاة من منصات القضاء، ومن الأحكام القضائية منابر يعبرون من خلالها عن آرائهم الشخصية في شئون المجتمع والدين والسياسة، بل وأحيانًا في العلوم والأحياء (تضمن حكم صدر مؤخرًا فيما عُرف بقضية تبادل الزوجات بحثًا في طبائع الخنازير)، وكثر إدلاء المحاكم ببيانات موجهة إلى الجمهور أو إلى أولي الأمر قبل النطق بالأحكام. وتلك الأراء لا عصمة لها، وشأنها شأن ما يبديه آحاد الناس من آراء في الشئون العامة ولا يجوز ـ في رأي الباحث ـ لأصحابها الاعتصام بالحصانة التي فرضها القانون والدستور لأعمال القضاة، واستقلال السلطة القضائية، أو ما ذهب إليه بعض الفقه من أن الأحكام القضائية لا تناقش إلا في المجلات العلمية. فالقضاء هو الفصل في الخصومة وما يتصل به من الأسباب. ورغم أن الاستطرادات الزائدة لا تعيب الحكم ما دام في أسبابه ما يكفي لحمل قضائه، فإن هذه الاستطرادات لا تكتسب حصانة لمجرد ورودها في مدونات الحكم، ولا يسبغ عليها صدورها عن القضاة قيمة تفوق قيمة آراء آحاد الناس. والمستقر في قضاء محكمة النقض منذ إنشائها أن الغرض من تسبيب الأحكام أن يعلم من له حق مراقبة الأحكام، من المحاكم الأعلى وأطراف الخصومة والجمهور، لماذا اتجهت المحكمة بقضائها إلى ما انتهت إليه وليس سواه. ولا يصح القول: إن مثل هذه الأراء والبيانات (في الحكم أو خارجه) ليست من السياسة في شيء، فالسياسة هي كل شأن عام. والقضاة، إذ يعبرون عن آراء خاصة يجعلون من أنفسهم غرضًا للنقد، فآراؤهم التي تخرج عن وقائع الدعوى وموضوعها وحكم القانون فيها ـ وإن حواها حكم قضائي ـ هي آراء لأفراد لا عصمة لها. ولا يصح بعد ذلك القول بعدم جواز نقد الأحكام طالما أن النقد في الحدود الموضوعية، أو عدم جواز نقد القضاة، طالما أن القاضي هو من يفتح على نفسه باب النقد بما يبديه من آراء في مكان غير مخصص لإبداء الأراء إلا في الواقعة المعروضة ونصوص القانون.

وفي معرض بيانها لمجال تطبيق نص المادة (١٦٠) من قانون العقوبات القديم، المضافة بالقانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٣١م، والتي حملت رقم (١٨٦) في القانون الجديد، والتي تعاقب بالحبس والغرامة أو إحدى العقوبتين كل مَنْ أخلّ بطريقة من الطرق المتقدم ذكرها (طرق العلانية المنصوص عليها في المادة ١٧١ عقوبات) بمقام قاضٍ أو هيبته أو سلطته في إصدار الدعوى، تقول المذكرة الإيضاحية: «ولا يقصد بذلك منع الجرائد من نقد قانوني للإجراءات والأحكام التي تصدر من القضاة والمحاكم، فكل نقد جدي بحسن نية وللمصلحة العامة لا يجوز اعتباره جريمة»[٥٥].

وفي محاولة من السلطة التنفيذية؛ لتلافي آثار هذا الحكم «الذي أثار ضجة غير مسبوقة في التاريخ المصري الحديث»[٥٦]، سارعت الحكومة باستصدار القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦م بشأن تنظيم إجراءات مباشرة دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصية، والذي تضمنت المادة الأولى[٥٧] منه النص على أن تختص النيابة العامة وحدها دون غيرها برفع الدعوى في مسائل الأحوال الشخصية على وجه الحسبة، وعلى مَنْ يطلب رفع الدعوى أن يتقدم ببلاغ إلى النيابة العامة المختصة يبين فيه موضوع طلبه، والأسباب التي يستند إليها مشفوعة بالمستندات التي تؤيده، ونصت مادته الثالثة على أنه إذا قررت النيابة رفع الدعوى تكون هي المدعية، والمادة الرابعة على أنه لا يجوز لمقدم البلاغ التدخل في الدعوى أو الطعن في الحكم الصادر فيها. كما نصت مادته السادسة على أن تحيل المحاكم من تلقاء نفسها ما يكون لديها من دعاوى في مسائل الأحوال الشخصية على وجه الحسبة، والتي لم يصدر فيها أي حكم إلى النيابة العامة المختصة، ونصت المادة السابعة على إلغاء كل حكم يخالف أحكام هذا القانون.

---

(٥٥) د. محمد عبد اللطيف: جرائم النشر المضرة بالمصلحة العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٢٣٦ - ٢٣٩، وفي جواز التعليق على الأحكام القضائية في تشريعات عدة بلدان. انظر: المستشار شفيق إمام: الحوار الدستوري والسياسي حول انتخابات الرئاسة، د. ن، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٢٣٩ - ٢٥٥، وحول منهجية التعليق على الأحكام القضائية انظر: د. عكاشة عبد العال، د. سامي بديع منصور: المنهجية القانونية، منشورات الحلبي القانونية، بيروت، ٢٠٠٥م، ص١٠١ - ١٣٥.

(٥٦) د. محمد سليم العوا: الحق في التعبير، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م، حيث يورد في مقدمة الكتاب (المخصص بكامله لهذا الموضوع) بعضًا من التعليقات على الحكم.

(٥٧) الجريدة الرسمية، العدد ٤ مكرر في ٢٩/١/١٩٩٦م.

ولا شك أن اتجاه النيابة العامة بشأن هذه الدعوى كما حملته مذكرتها التي كانت موضع انتقاد المحكمة، وصدور القانون ٣ لسنة ١٩٩٦م، يشيران إلى وعي النخبة السّياسيّة الحاكمة بالطبيعة المدنية للدولة الحديثة، وسعيها لاحتواء آثار المد الإسلامي على صعيد الجمهور الواسع، كما على صعيد مؤسسات الدولة الثلاث: القضائية، والتشريعية، والتنفيذية، في غياب الوعي العام بماهية هذه الدولة والمفاهيم التي قامت عليها، والآليات التي تحكم إدارتها. ذلك الوعي الذي لا يحول بينها وبين الإبقاء على بعض الملامح الدِّينيَّة للدولة، سواءً من باب الاحترام لعقائد الشعب، أو للاستناد إليها في بعض الأحيان.

وطعن المستأنف ضدهما في هذا الحكم بالنقض برقمي ٤٧٥، ٤٨١ لسنة ٦٥ ق أحوال شخصية لأسباب حاصلها الخطأ في تطبيق القانون، والخطأ في تطبيق الشريعة الإسلامية، والفساد في الاستدلال، ومخالفة الثابت في الأوراق مؤسسين الخطأ في تطبيق القانون على أن النظام القضائي الحديث لا يعرف دعوى الحسبة، ومؤسسين الخطأ في تطبيق الشريعة والفساد في الاستدلال ومخالفة الثابت بالأوراق على أن الرِّدة تكون بقول أو فعل صريح الدلالة على الكفر من دون اجتهاد، وأن مؤلفات الطاعن لم تنطو على ما يعتبر مروقًا من الدين، وقد تمسك بهذا الدفاع أمام محكمة الاستئناف، وقدم تقريرين صادرين من مجلس كلية الآداب وأساتذة قسم اللغة العربية بها تضمنا الإشادة بمؤلفاته التي حركت بسببها الدعوى، كما أن الحكم المطعون فيه أسّس قضاءه بالفرقة على أن مؤلفات الطاعن انطوت على الكفر الصريح اعتمادًا على فقرات مجتزأة، ومقتطعة من سياقها، وغير مكتملة المعنى، ولا تؤدي إلى ما استخلصه الحكم منها، وأعرض عن دلالة المستندات القاطعة المقدمة في الدعوى.

كما طعنت فيه النيابة العامة برقم ٤٧٨ لسنة ٦٥ ق أحوال شخصية مؤسسة طعنها على الخطأ في تطبيق الشريعة الإسلامية والفساد في الاستدلال، ذلك أن نطق الشخص بالشهادتين كاف شرعًا لاعتباره مسلمًا، ولا يعتبر المسلم مرتدًا إلا إذا انشرح صدره بالكفر وأتى من الأقوال والأفعال ما يعد كفرًا بما لا احتمال معه لتأويل، وما يحتمل الكفر والإيمان يحمل على الإيمان، وما جاء بمؤلفات المطعون ضده الأول يمكن حمله

على الإيمان؛ لكونه فرّق بين الدين والفكر الديني، وأورد آراء الفقهاء في تقسيم مرويات السُّنَّة بما لا يصح معه القضاء بردته.

وردت محكمة النقض في حكمها الصادر في الطعون الثلاثة بتاريخ ٥ أغسطس ١٩٩٦م هذه المطاعن جميعًا، وأيدت الحكم المطعون فيه، معتمدة من المنهج القضائي أضيقه لكي تباري محكمة الاستئناف في تكفير الدكتور نصر حامد أبو زيد، وتصد عن حكمها ما أصابه من عوار حقيقي، وتتحدث - شأنها شأن محكمة الاستئناف - بلسان المجادل عن الإسلام الساعي إلى دحض خصومه، مما لم يكن لازمًا للحكم، ولا هو من اختصاص هيئة المحكمة.

وأسست المحكمة قضاءها بمشروعية دعوى الحسبة وقبول نظرها أمام المحاكم بأن الشريعة الإسلامية هي القانون العام الواجب التطبيق في مسائل الأحوال الشخصية فيما عدا الأحوال التي وردت بشأنها قوانين خاصة، وذلك عملًا بنص المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والمادة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م بإلغاء المحاكم الشرعية والمحاكم الملية؛ وسكوت القانون أو خلوه من النص على حكم مسألة من مسائل الأحوال الشخصية لا يعني أن المُشرّع أراد أن يخالف نصًا في القرآن الكريم أو السُّنَّة النبوية الصحيحة أو حكمًا اتفق عليه فقهاء المسلمين، وينطبق ذلك على الحق والدعوى به، وإذ لم تكن توجد قواعد قانونية خاصة تمنع أو تقيد من إقامة دعوى الحسبة في الوقت الذي رُفعت فيه هذه الدعوى حتى صدور حكم نهائي فيها من محكمة الموضوع، فإنه يتعين الرجوع في شأن قبولها إلى الراجح في مذهب الإمام أبي حنيفة. وعن أثر القانونين الصادرين بمناسبة هذه الدعوى، قالت المحكمة: إن تنظيم القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦م لإجراءات دعوى الحسبة يعد إقرارًا من المُشرّع بوجودها، ولا يُغيّر من هذا النظر أن القانون رقم ٨١ لسنة ١٩٩٦م اعتبر المصلحة من النظام العام، وأوجب على جميع المحاكم بما في ذلك محكمة النقض أن تقضي من تلقاء نفسها بعدم قبول الدعوى إذا لم تتوافر شروط المصلحة فيمن أقامها؛ لأن الدعوى رفعت وصدر فيها حكم نهائي فيها قبل صدور القانون المذكور، ولا يُغيّر مما سلف صدور القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦م في شأن تنظيم إجراءات مباشرة دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصية، إذ إن

هذا القانون لا يسري على الدعوى بأثر رجعي؛ لأنه صدر إبان نظر الطعن بالنقض في الحكم النهائي الصادر فيها، وكل إجراء تم صحيحًا في ظل قانون معمول به يبقى صحيحًا، وإن صدر قانون لاحق لا يعتبره كذلك عملًا بنص المادة الثانية من قانون المرافعات، وأن نص المادة السادسة من ذلك القانون مفاده إنه متى صدر في دعوى الحسبة أي حكم ولو لم يكن باتًا أو نهائيًا، فإن على المحكمة التي تنظر الدعوى أن تستمر في نظرها، ولا يجوز لها إحالتها إلى النيابة العامة لاتخاذ شئونها وفقًا لأحكام ذلك القانون، «وما دام المشرع لم ينص صراحة في القانونين سالفي الذكر على إسقاط الأحكام النهائية الصادرة في شأن الحسبة، فإنها لا تسقط بطريق الاستنتاج لما يترتب على إسقاطها من المساس بالحقوق المكتسبة منها، بل تبقى لهذه الأحكام قوتها وحصانتها التي كفلها القانون حتى يقضي من محكمة النقض في أمر الطعن المرفوع عنها»، وأعرضت المحكمة عن الاسترشاد بالأعمال التحضيرية للقانونين المذكورين، ومذكرتيهما الإيضاحيتين على اعتبار «أن من المقرر - في قضاء هذه المحكمة - أنه متى كان النص واضحًا جلي المعنى قاطعًا في الدلالة على المراد منه، فلا محل للخروج عليه أو تأويله استهداء بالمراحل التشريعية التي سبقته أو الحكمة التي أملته، أو ما تضمنته المذكرة الإيضاحية من بيانات لا تتفق وصريح عبارة النص»؛ لتخلص من ذلك إلى أن الحكم المطعون فيه - إذا انتهى إلى قبول الدعوى ونظرها، فإنه يكون قد التزم القواعد القانونية المقررة.

كما رفضت ما استند إليه الطاعنان من أن الحكم قد أخطأ؛ إذ لم يوقف الدعوى حتى تنتهي النيابة العامة من تحقيقاتها فيما نسب إلى الطاعن الأول عملًا بنص المادة ٢٦٥ من قانون الإجراءات الجنائية الذي يوجب وقف الدعوى المدنية حتى يحكم نهائيًا في الدعوى الجنائية المقامة قبل رفعها أو أثناء السير فيها على أساس أن الدعوى الجنائية لا تعتبر قد أقيمت بمجرد تقديم الشكاوى والتبليغات إلى سلطات التحقيق أو تحقيق هذه السلطات لها، وإنما برفعها بالفعل إلى القضاء، فإن لم تكن قد رفعت قبل الدعوى المدنية أو أثناء السير فيها فلا محل لوقف الدعوى المدنية.

أما عن المطاعن الموجهة إلى الحكم بالخطأ في تطبيق الشريعة الإسلامية والفساد في الاستدلال ومخالفة الثابت بالأوراق؛ لأن الرِّدة لا

تكون إلا بقول أو فعل صريح الدلالة على الكفر بدون اجتهاد، وأن ما كتبه المستأنف ضده اجتهاد علمي لم يمس فيه بقدسية نصوص الكتاب أو السُّنَّة، ولم يخرج من الدين، فقد ردتها المحكمة بأنه «متى كان النص واضحًا جلي المعنى قاطعًا في دلالته على المراد منه، فإنه لا يجوز الخروج عليه أو الانفلات منه بدعوى تأويله، فلا اجتهاد في مقابلة النص»، واستشهدت على ذلك بالعديد من الآيات القرآنية، وأعقبت ذلك بالأدلة الشرعية على وجوب اتباع السُّنَّة، واعتبارها المصدر الثاني للتشريع، «والقول بغير ذلك يتنافى مع أصل العقيدة، وما هو معلوم من الدين بالضرورة»، ثم عرضت لتعريف الردة لدى فقهاء الشريعة الإسلامية، لتنتهي إلى أنه «لما كان الثابت مما أبداه الطاعن الأول في مصنفاته المبينة بالأوراق أنها تضمنت ـ وفقًا لصريح دلالتها وما لا احتمال معه لأي تأويل ـ جحدًا لآيات القرآن الكريم القاطعة بأن القرآن كلام الله؛ إذ وصفه بأنه «منتج ثقافي وأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي يطمس هذه الحقيقة... ويعكر الفهم العلمي للنصوص»، وينكر سابقة وجوده في اللوح المحفوظ، ويعتبره مجرد نصٍّ لغوي ويصفه بأنه ينتمي إلى ثقافة البشر، وأنه تحوّل إلى نص إنساني «متأنس» متحيًا عنه صفة القدسية «استهزاء»، واستطردت المحكمة في إيراد عديد من الاستشهادات استنادًا على فهم معدي التقريرين سند الدعوى لما كتبه الطاعن؛ للتدليل على ردته، وكفره، وأنه أنكر حُجية السُّنَّة النبوية، ودعا إلى المروق من النصوص الشرعية، ورمى شرع الله بأنه غير صالح لكل الأزمنة، وأنكر أن السُّنَّة وحي من عند الله، وادعى أنها ليست مصدرًا للتشريع متحديًا بذلك الآيات القرآنية العديدة التي وردت في هذا الشأن على خلاف إجماع الأمة...، وأنكر أن الله ذو العرش العظيم، وأنه تعالى وَسِعَ كرسيه السموات والأرض وأن من خلقه الجنة والنار والملائكة والجان رغم ورود آيات القرآن الكريم قاطعة الدلالة في ذلك، وسخر من نصوص الكتاب العزيز مستخفًا به، «وسار على هذا النهج المضاد للإسلام في مقاصده، وعقائده، وأصوله بجرأة، وغلو، وتجريح نافيًا عن مصادره الرئيسة ما لها من قداسة، ولم يتورع في سبيل ذلك أن يخالف الحقائق الثابتة حتى التاريخية منها،... وإذ أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة بالنسبة لأي مسلم لم ينل حظًا من التعليم أو الثقافة الدينية، فإنه يعد مرتدًا عن دين الإسلام؛ لإظهاره الكفر بعد الإيمان، وما تذرع به من أن ما صدر عنه من قبيل التأويل، فهو مردود، ذلك بأن

التأويل لا يخرج الباحث من أصول الشريعة والعقيدة، ومقاصدها، وأركانها، ومبانيها، والتأويل له ضوابط ومعايير أوردها علماء أصول الفقه، وإلا كان سبيلًا لأصحاب الهوى للمروق من شرع الله والانفلات من كل نص شرعي».

وبعد الدفاع المطول عن حقائق الإيمان، خلصت المحكمة إلى أنه «لما كان ما تقدم، وكان من المقرر - في قضاء هذه المحكمة - أن لمحكمة الموضوع السلطة التامة في فهم الواقع، وتقدير الأدلة، ومنها المستندات المقدمة فيها، والموازنة بينها، وترجيح ما تطمئن إليه منها وتراه متفقًا مع واقع الحال في الدعوى، وإذ خلص الحكم المطعون فيه إلى ما حاصله مما ورد بأبحاث الطاعن الأول التي لم ينكر صدورها عنه أن ما عناه بمدلول النصوص على النحو الذي ذكره بها نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، وأن آراءه التي ضمنها مؤلفاته، وأحصى الحكم بعضًا منها بمدوناته هي من الكفر الصريح الذي يخرجه عن الملة بما يُعد معه مرتدًا عن الدين الإسلامي، ويوجب التفريق بينه وبين زوجه، وكان هذا الاستخلاص سائغًا، وله مُعينه من الأوراق، وسنده من الأحكام الشرعية، ويؤدي إلى النتيجة التي انتهى إليها، ويكفي لحمل قضائه، وفيه الرد الضمني المسقط لكل دليل أو حجة مخالفة»، وأقرت الحكم المطعون فيه على إعراضه عن تقريري مجلس أساتذة كلية الآداب جامعة القاهرة، وأساتذة قسم اللغة العربية به؛ لأنهما لم يعرضا لما حوته مؤلفات الطاعن الأول من آراء تعد مساسًا لأصول العقيدة الإسلامية، وأنهما لا يلزمان محكمة الموضوع، وأن ما أثاره الطاعنان بهذا الخصوص لا يعدو أن يكون جدلًا فيما لمحكمة الموضوع من سلطة فهم الواقع في الدعوى وتقدير الأدلة، لا تجوز إثارته أمام محكمة النقض.

وكان دفاع الطاعن قد قدم كتابًا من دار الإفتاء مؤرخًا في ١٩٩٦/٣/٦م في وجوب استتابة المرتد، وإقرارًا وثّقه الطاعن لدى سفارة مصر بهولندا بتاريخ ١٩٩٦/٣/٣م يتضمن إقرارًا منه بإسلامه[٥٨]. وتمسك بأن الاعتقاد الديني من الأمور التي تبنى الأحكام فيها على الإقرار بظاهر اللسان، ولا

---

(٥٨) الحكم الصادر من محكمة النقض بتاريخ ٨ يوليو ١٩٩٧م في دعوى المخاصمة رقم ٨٥٦٩ لسنة ٦٦ق التي أقامها الطاعن الأول ضد القضاة الذين أصدروا الحكم، أورده: د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص١٣٩.

يسوغ للقاضي التطرق لبحث جديتها وبواعثها ودواعيها، وأن الطاعن أقر بإسلامه بما لا يجوز معه التعرض لحقيقة إسلامه أو الطعن في صحة إيمانه؛ استنادًا على ما أبداه من قبيل الرأي، كما أن تطبيق حد الرِّدة شرطه أن يثبت بدليل قطعي الثبوت، وأن القرآن الكريم لم يضع عقابًا دنيويًّا على الرِّدة، والأحاديث التي وردت في شأن الرِّدة ظنية الثبوت؛ لكونها أحاديث آحاد، وأن الحكم المطعون فيه إذ طبق أحكام الرِّدة دون استتابة الطاعن رغم أن الاستتابة واجبة شرعًا، فإنه يكون معيبًا بما يستوجب نقضه.

وردت المحكمة على ذلك بأن ما أبداه الطاعنان بشأن عقوبة حد الرِّدة غير مقبول؛ لأن حد الرِّدة لم يكن معروضًا على محكمة الموضوع، وأن الحكم المطعون فيه اقتصر على التفريق بين الطاعنين باعتبار أن ذلك من الآثار المترتبة على الرِّدة، أما عن عدم العمل بحديث الآحاد، فهو مردود بأن جمهور الفقهاء أخذوا بالحديث المشهور، أو المستفيض من أحاديث الآحاد بضوابط ومعايير واضحة المعالم، «وإنه وإن كان الأصل أن الاعتقاد الديني من الأمور التي تبنى فيها على الإقرار بظاهر اللسان، ولا يجوز البحث في دواعيها ولا بواعثها إلا أن الإسلام كلٌّ لا يتجزأ، ولا يصح الإيمان ببعضه والكفر ببعضه، فإذا صدر ممن نطق بالشهادتين قول أو فعل يخرجه عن الملة على نحو ما سلف، فإنه يكون مرتدًّا لإظهاره الكفر بالإيمان، وإن ادعى أنه مسلم. فلا عبرة بالنطق بالشهادتين ما لم يراع الناطق بهما ما لهما من حق، وما يترتب عليهما من أثر إيماني عقدي، فالإيمان ما وَقَرَ في القلب، وصدقه العمل».

ثم استفاضت المحكمة في الدفاع عن حد الرِّدة، وبيان أنه لا يتعارض مع حرية العقيدة؛ لتخلص إلى أن «كل النظم الوضعية تقرر عقوبات وتدابير إزاء الأفعال التي تتعارض مع أسس قيامها، وارتداد المسلم عن الإسلام ليس أمرًا فرديًّا يمكن أن تتسامح فيه شريعة الإسلام ودولته كحق من حقوق الأفراد...؛ إذ إن الخروج عن الإسلام ثورة عليه، ولا بد أن ينعكس ذلك على ولاء الفرد للشريعة والدولة، وعلى روابطه مع المجتمع، وهذا ما لا يتسامح فيه قانون أو دولة، ولذلك تبيح الشريعة وسائر الدساتير والقوانين حرية الرأي بالضوابط التي تمنع من العدوان وإساءة استعمال الحق، فليس من حق أي فرد أن يدعو إلى ما يخالف النظام العام أو الآداب أو يستخدم

الرأي وسيلة للنيل من الأسس التي يقوم عليها المجتمع أو امتهان المقدسات أو السخرية من الإسلام أو أي دين سماوي... ولا تعدو أحكام الرِّدة أن تكون معيارًا لاستمرار بقاء المسلم على إسلامه يميزه عن غيره، فيتعامل معه المجتمع المسلم على أساس هذه الصفة كعضو فيه، وذلك ما يحدث في الشرائع الدِّينيَّة الأخرى بالنسبة لاتباعها؛ إذ تشترط استمرار ولائهم لها... ورغم ما أبداه دفاع الطاعن الأول من أنه لا زال متمسكًا بدينه، فإنه لم يتبرأ من كتبه التي ثبتت ردته بما ورد فيها، وما يثيره بشأن استتابته فهو غير مقبول، ذلك بأن من المقرر في مذهب الإمام أبي حنيفة أن المرتد لا ملة له، ولا يقر على ردته، ولا على ما اختار دينًا له، واستتابته مستحبة على الراجح في هذا المذهب فيعرض عليه الإسلام، فإن كان له شبهة كشفت له، إلا أن هذا العرض غير واجب، بل مستحب؛ لأن الدعوة قد بلغته. لما كان ذلك، وكانت الفرقة تتم بين الزوجين بالرِّدة على الفور... وإذ التزم الحكم المطعون فيه هذا النظر بقضائه بالتفريق بين الطاعن الأول وزوجه وبعد أن انتهى إلى ثبوت ردته، دون استتابه باعتبار أن الاستتابة لا تؤثر في القضاء بالتفريق، فإنه يكون قد انتهى إلى قضاء سليم».

أما عن طعن النيابة العامة فقد ردته المحكمة بمثل ما سلف، من أن المطعون ضده الأول قد أفصح بمؤلفاته عما يعد من الكفر الصريح، وأن استتابة المرتد مستحبة، وغير واجبة على الراجح في المذهب الحنفي، وأن أثر هذه الاستتابة يتعلق بتوقيع حد الرِّدة، ولا يؤثر في القضاء بالفرقة التي تقع على الفور بمجرد الرِّدة بين المرتد وزوجه، وأن الحكم المطعون فيه قد انتهى إلى قضاء صحيح، ومن ثَمّ فإن النعي يكون على غير أساس»[69].

وكان يمكن أن ينتهي حكم النقض إلى رأي آخر يسعفه المنطق القانوني كذلك، ولكن الحكم انتهى إلى ما استقر في وجدان الهيئة التي أصدرته. ونستطيع الآن، وبعد مضي أكثر من اثنتي عشرة سنة على صدوره، وفي إطار المناقشة العلمية أن تقول: إن لغة الحكم سادها اليقين العقيدي للقضاة، وأن الهيئة التي أصدرته في مواجهة الهجوم الواسع الذي تعرض له حكم

(69) حكم محكمة النقض في الطعون ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٨١ لسنة (٦٥) قضائية، بجلسة ٥/٨/١٩٩٦م.

الاستئناف ـ نَحَتْ إلى الدفاع عن حكم الاستئناف، وعن حرية الهيئة التي أصدرته في تكوين عقيدتها، وعن هيبة مؤسسة القضاء، فاختارت من المنطق القضائي أضيقه، وتلمست لحكم الاستئناف ما يصححه. وأغلقت كل بابٍ مشرعٍ لتجنيب الطاعن والقضاء والدولة هذه المحنة، وقضاء النقض آخر درجات التقاضي وقِمَّتها، ومن ثَمَّ فقد أُقفل ملف التقاضي في هذا الموضوع، وظل هذا الحكم في سجل القضاء المصري علامة بارزة في التفسير القضائي ـ أو تفسير جانب من القضاة ـ للموقف الدستوري من دين الدولة.

وقد أقام الدكتور نصر حامد أبو زيد دعوى مخاصمة ضد المستشارين الذين أصدروا الحكم قُيدت برقم ٨٥٦٩ لسنة ٦٦ ق طلب فيها بطلان تصرف السادة المستشارين المتمثل في الحكم وبتعويض مؤقت، تأسيسًا على أن حكمهم شابه خطأ مهني جسيم من أربعة وجوه: منها: أنه عدل عن مبادئ سابقة أرستها دوائر أخرى في محكمة النقض دون إحالة الدعوى إلى الهيئة العامة، وشابه التناقض؛ إذ أيَّد حكم الاستئناف بالتفريق تأسيسًا على ردة الطاعن دون استتابة، وخرج عن ولايته؛ إذ خاض في الموضوع في غير الأحوال التي يجيز فيها القانون ذلك، وأورد أسبابًا لقضائه لا تؤدي إلى ما انتهى إليه، وأورد شروطًا غير صحيحة بالنسبة لأحاديث الآحاد، وخلط بين جريمة الرِّدة وجريمة البغي، ولم يَرُد على ما نعاه الطاعن على حكم الاستئناف من إغفاله الرد على تقريري مجلس كلية الآداب، وقسم اللغة العربية بها، كما أسس دعواه من وجه آخر على أن الحكم محل المخاصمة أغفل الرد على رأي مفتي الديار المصرية بوجوب استتابة المرتد قبل التفريق بينه وبين زوجه وإقرار المخاصم الموثق بالسفارة المصرية بهولندا بأنه مسلم، وينطق بالشهادتين رغم أنه دفاع متعلق بالنظام العام، وأن الحكم شابه قصد النكاية وسوء النية؛ إذ تشير صياغته إلى رباط فكري بين المخاصمين والمطعون ضدهم، وسُطِّرت أسبابُ للدفاع عن وجهة نظر مسبقة.

وأثناء نظر الدعوى انسحب رئيس الدائرة وعضو اليمين فيها، وأقام المخاصم دعوى مخاصمة أخرى قُيدت برقم ٢٧١٨ لسنة ٦٧ ق ضد المخاصمين عن ذات الحكم طلب ضمها إلى دعوى المخاصمة الأولى.

وانتهت المحكمة إلى رفض دعوى المخاصمة. بعد أن ردت على ما

أثاره دفاع المخاصم بشأن صلاحية الهيئة لنظر الدعوى بعد انسحاب رئيسها، وحضر اليمين فيها بأنه لا جناح على المحكمة إذا استمرت في نظر الدعوى بتشكيلها الذي أصدر الحكم؛ إذ لم يقم في حقها سبب من أسباب عدم الصلاحية، ولم يتخذ المخاصم إجراءات الرد في مواجهة أحد أعضائها أو يستشعر أحدهم حرجًا في نظرها.

وأسست قضاءها برفض الدعوى بأن أحكام محكمة النقض ـ وعملًا بنص المادة (٢٧٢) مرافعات، وطبقًا لما استقر في قضائها ـ لا يجوز تعييبها وهي واجبة الاحترام فيما خلصت إليه أخطأت أم أصابت. وأن الأصل عدم مسئولية القاضي عما يصدر منه من تصرف أثناء عمله؛ لأنه يستعمل حقًا قرره القانون وترك له سلطة التقدير فيه، ويسأل استثناء إذا انحرف عن واجبات وظيفته وأساء استعمالها، كأن يقع منه خطأ مهني جسيم، وهو الخطأ الذي عرفته المذكرة الإيضاحية لقانون المرافعات السابق بالخطأ الفاحش الذي لا يفرقه عن الغش سوى كونه أوتي بحسن نية، ويخرج عن دائرة هذا الخطأ تحصيل القاضي لفهم الواقع في الدعوى، وتقريره للأدلة والمستندات، وكل رأي أو تطبيق قانوني يخلص إليه بعد إمعان النظر والاجتهاد في استنباط الحلول القانونية للمسائل المطروحة عليه، ولو خالف في ذلك أحكام القضاء أو اجتهاد الفقهاء. وخلصت من ذلك أن ما نعاه المخاصم على الحكم لا يعتبر ـ أيًا كان وجه الرأي فيه ـ خطأ مهنيًا جسيمًا. أما عن رأي المفتي وإقرار المخاصم، فقد ردت المحكمة سبب المخاصمة المتعلق بهما بأن الأوراق قد خلت مما يدل على سبق عرض المخاصم تلك المستندات على محكمة الموضوع، وأن التمسك بدلالة مستند لم يعرض على محكمة الموضوع يعتبر سببًا جديدًا لا يجوز التحدي به أمام محكمة النقض حال كونه دفاعًا غير متعلق بالنظام العام. وبعد أن ردت المحكمة على باقي أسباب المخاصمة قضت بعدم جوازها[٦٠].

ويستشف من أسباب حكم المخاصمة، وملابسات نظره، أن الحكم برفض الطعن معيب، ولكنه حكم نقض لا يجوز الطعن فيه، وأن أسباب

---

(٦٠) من أسباب الحكم الصادر من محكمة النقض في دعوى المخاصمة رقم ٨٥٦٩ لسنة ٦٦ق مخاصمة بجلسة ٨ يوليو ١٩٩٧م، نقلًا عن: د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص١٣٤ ـ ١٤٢.

المخاصمة ـ في نظر الدائرة التي أصدرته ـ لم ترق إلى الخطأ المهني الجسيم، ونشير عرضًا إلى أنه ـ وعلى حد علمنا ـ لم يقبل حكم مخاصمة في تاريخ القضاء المصري. ولا شك أن الأغلبية الساحقة من رجال القانون الذين تناولوا موضوع الدعوى لم يؤيدوا ما ذهب إليه الحكم، بما فيهم الدكتور محمد سليم العوا الذي كان أحد المدافعين عن الهيئة التي أصدرته في دعوى المخاصمة (دفاعًا عن مكانة القضاء واحترامه، وليس عن موضوع الحكم) فهو رغم دفاعه عن الأسس القانونية التي أقامت الهيئة قضاءها عليها، ينشغل بالبحث عن مخرج من هذا المأزق، ويتلمس السبيل إلى مردٍّ منه، ويؤصل لأن الشريعة لم تنص على حد للرِّدة، وأنها من الجرائم التعذيرية، وينتصر لرأي القائلين بأن آراء واجتهادات د. نصر حامد أبو زيد تكون مواجهتها بالرَّد والاعتراض، والتفنيد في المجالس العلمية المحترمة[61].

المطلب الثالث

حرية الإبداع الأدبي

١٢٠ ـ سبق لنا أن أوردنا في مطلع المطلب السابق نص المادة (٤٧) من الدستور التي تكفل حرية الرأي والتعبير عنه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير، ونص المادة (٤٩) على كفالة الدولة حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي. وما سبق قوله عن ضرورة التوفيق بين حرية البحث العلمي، واحترام العقائد الدِّينيَّة يصدق هنا أيضًا. وقد سبق لنا أن نوّهنا أن نموذج الدولة الحديثة، العلماني من حيث الأساس، يتم تطبيقه في مجتمعات مختلفة ذات مواريث ثقافية متباينة، بما معناه: أننا لا نستطيع أن ننشد تطبيق ذات القواعد السارية في مجتمعات معلمنة، كفرنسا على سبيل المثال، في مصر مع المكانة التي للدين في المجتمع وفي النص الدستوري، فيتعين التوفيق بين حرية المبدع في المجال الأدبي والفني والثقافي، وبين احترام العقائد الدِّينيَّة للآخرين، بما لا يلغي حرية الرأي والتعبير. ومع مراعاة أن الحرية في مجال الإبداع الأدبي أوسع

(٦١) المرجع السابق.

مدى من البحث العلمي، فالشاعر أو كاتب القصة أو المسرحية لا يكتب حقائق علمية أو أبحاثًا، وإنما يتحرك في مجال الشعور والخيال، ويخاطب بخياله وتعبيره الخاص خيال المتلقي. وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في سورة الشعراء: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۝ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۝ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۝﴾ [الآيات: ٢٢٤ ـ ٢٢٦]. وينبغي ألا تؤدي مراعاة تلك الحدود إلى مصادرة حرية الإبداع، فمصادرتها تؤدي إلى تشوهات داخل البنية النفسية للفرد، وتولد على الصعيد الاجتماعي ردات فعل قد تتمثل في السلبية المطلقة والخروج من دائرة الزمن نحو الجمود وانعدام الفاعلية. فمن لا يحق له أن يتكلم بالأحرى لا يحق له أن يفعل، وهذا حال الكثير من الشعوب التي ترزح تحت وطأة الاستبداد السياسي الذي هو أحد تجليات الاستبداد الفكري[٦٢]، وتختلف مساحة الحرية المتاحة للمبدعين باختلاف المجتمعات، فما كان منها أكثر تحررًا وديموقراطية وعلمانية كانت هذه المساحة فيه واسعة، وما كان منها أكثر انغلاقًا وأكثر ارتباطًا بالدين وأقل ديموقراطية كانت تلك المساحة فيه أقل.

ولقد مارس الوسط الثقافي والأدبي والفني المصري نوعًا من «الضبط الذاتي» فيما يتعلق بالأمور المتصلة بالعقائد الدينيَّة لعقود طويلة، فعلى سبيل المثال قَبِل يوسف وهبي ـ عام ١٩٢٦م ـ تجسيد شخصية الرسول ﷺ في فيلم كانت تزمع شركة فرنسية إنتاجه، وقال: «إن الفيلم فيه دعوة للإسلام وأنه قَبِلَ الدور لرفعة شأن الرسول، وتصويره أمام الغرب في صورة لائقة، ومن الأفضل أن يقوم به ممثل مسلم طالما لا نستطيع الحيلولة دون إنتاج الفيلم»، ثم عدل عن قبوله، ورفض الدور احترامًا لقرار مشيخة الأزهر التي رأت في ذلك إهانة للدين[٦٣]، في وقتٍ كان الوعي الثقافي العام على درجة من التفتح تسمح بتجاور العالمين، وبمعالجة المسائل ذات الصلة بالدين من خلال تلك الوسطية المميزة لمصر الليبرالية، حتى لقد نشرت في الثلاثينات رسالة إسماعيل أدهم الشهيرة «لماذا أنا ملحد؟» ورد عليه عدد من الكُتَّاب

---

(٦٢) د. رضوان زيادة، تقديم لكتاب: الأديان وحرية التعبير، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٦.

(٦٣) صلاح عيسى: مصادرة فيلم المهاجر بحكم قضائي، ضمن الأديان وحرية التعبير، مرجع سابق، ص١٦٧ (هامش).

بينهم محمد فريد وجدي برسالة عنوانها: «لماذا أنا مؤمن؟»، ومحمد زكي أبو شادي برسالة عنوانها: «لماذا أنا مسلم؟»، ولم يرفع أحد سلاح التكفير في وجه إسماعيل أدهم أو يرتب على ذلك نتائجه الشرعية، وكل ما فعلوه أن شرحوا وجهة نظرهم[٦٤].

وفي عام ١٩٥٩م سلَّم نجيب محفوظ أصول رواية «أولاد حارتنا» لمدير تحرير الأهرام علي حمدي الجمال طالبًا قراءتها بعناية قبل النشر، فسلمها الأخير إلى محمد حسنين هيكل رئيس التحرير مشفوعة بطلب المؤلف، فقرأها واتخذ قراره بالنشر. فنشرت على حلقات، وأثار ذلك احتجاجات رجال الأزهر بعد نشر الحلقة السابعة عشر، فطلب عبد الناصر إيضاحًا من هيكل، فأخبره أنه كان مدركًا للعواقب قبل النشر، وأنه لم يعد باقيًا من الرواية سوى ثلاث حلقات، وقد فات أوان وقفها. فأرسل عبد الناصر ممثله الشخصي إلى نجيب محفوظ، وطلب منه عدم نشرها في كتاب في مصر فالتزم محفوظ بذلك[٦٥].

وأخذت العلاقة بين النصوص الدستورية والقانونية المحددة لدور الدين في الدولة من جانب، وحرية الإبداع الأدبي من جانب آخر منحى جديدًا في عصرنا الراهن. فمن جهة هناك مؤسسة رسمية تعمل على متابعة الإنتاج الأدبي، وتحريك الإجراءات القانونية ضده إذا تداخل مع دين الدولة الرسمي، هي مَجْمَع البحوث الإسلامية، أحد هيئات الأزهر. ومن جهة أخرى هناك «المبادرات الحرة» للأفراد في هذا المجال، والتي وجدت تكريسها الرسمي في بعض الأحكام القضائية، وفي قضاء مجلس الدولة تحديدًا.

وتنص المادة (١٥) من القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بإعادة تنظيم الأزهر، والذي سبق لنا تناوله في موضع سابق من هذا البحث، على أن «مَجْمَع البحوث الإسلامية هو هيئة إسلامية عليا يقوم بدراسة كل ما يتصل بالبحوث والدراسات والشئون الإسلامية، كما يعمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب، كما يختص ببيان الرأي الشرعي في كل ما يستجد من قضايا ومشكلات مذهبية أو اجتماعية تتصل بالعقيدة الإسلامية».

---

(٦٤) محمود الورداني، أزمة رواية أولاد حارتنا ضمن: الأديان وحرية التعبير، ص١١٢، ١١٣.

(٦٥) المصدر السابق.

وحددت المادة (١٧) من اللائحة التنفيذية لهذا القانون الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥م دور مَجْمَع البحوث الإسلامية في تتبع ما ينشر عن الإسلام، والتراث الإسلامي من بحوث ودراسات في الداخل والخارج؛ للانتفاع بما فيها من رأي صحيح أو مواجهتها بالتصحيح والرد، كما نصت المادة على أن للمَجْمَع في سبيل تحقيق أهدافه، وفي حدود اختصاصه أن يصدر توصيات إلى العاملين في مجال الثقافة الإسلامية من الهيئات العامة والخاصة والأفراد.

وتوسّع هذا الدور عمليًا ـ دون سند من نص القانون أو اللائحة ـ؛ ليشمل عددًا من الكتب التي تناقش قضايا تاريخية وفكرية في الإسلام، ومن ذلك إصدار إدارة البحوث والترجمة والنشر بمجمع البحوث الإسلامية قرارًا في فبراير ١٩٨٨م بمصادرة عدة كتب من معرض القاهرة الدولي للكتاب. وتوسّع الأمر في عقد التسعينات مع تصاعد تيارات التطرف الإسلامي، فيما يبدو محاولة من الأزهر لإثبات قيامه بدوره في مواجهة تهجم هذه التيارات على الأزهر كمؤسسة من مؤسسات الدولة. وقد كان لآراء المَجْمَع وبعض شيوخ الأزهر دور في قول بعض المتهمين لهذه التيارات بكفر بعض المفكرين والأدباء، كفرج فودة، ونجيب محفوظ، ونصر حامد أبو زيد، الأمر الذي ساهم في قتل أحدهم، والشروع في قتل الثاني، وهجرة الثالث خارج مصر(٦٦).

وفي معرض القاهرة للكتاب الرابع والعشرين عام ١٩٩٢م، قامت لجنة من مَجْمَع البحوث الإسلامية بالتفتيش على المعرض، وصادرت عدة كتب، وترافق مع ذلك قيام مباحث أمن الدولة بمصادرة بعض الكتب المتعلقة بأمور دينية، ومنع طباعة بعضها(٦٧).

وبحثًا عن تكريس قانوني لدور الأزهر في هذا المجال في مواجهة الانتقادات المتعددة التي وجهت إلى تجاوز مَجْمَع البحوث الإسلامية لدوره المحدد في القانون واللائحة، أرسل شيخ الأزهر في يناير ١٩٩٤م كتابًا إلى

---

(٦٦) حافظ أبو سعدة: الوصاية الدينية على النشر، ضمن الأديان وحرية التعبير، مرجع سابق، ص١٩٢ ـ ١٩٤.

(٦٧) المرجع السابق، ص١٩٤ ـ ١٩٧.

الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع بمجلس الدولة طالبًا تحديد اختصاصات كل من الأزهر الشريف، ووزارة الثقافة في التصدي للأعمال الفنية، والمصنفات السمعية، والسمعية البصرية التي تتناول قضايا إسلامية أو تتعارض مع الإسلام، ومنعها من الطبع أو التسجيل أو النشر أو التوزيع أو التداول؛ إعمالًا للصلاحيات المخوّلة لكلٍّ منهما بمقتضى القوانين واللوائح.

وفي ١٠ فبراير ١٩٩٤م أصدرت الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع برئاسة المستشار طارق البشري فتواها التي ورد فيها «أن الأزهر هو الهيئة العليا التي أناطها المُشرِّع الوضعي حفظ الشريعة، والتراث، ونشرهما، وحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وشيخ الأزهر هو صاحب الرأي فيما يتصل بالشئون الدينية، كما أن مجمع البحوث الإسلامية بما يتبعه من لجان أو إدارات، ومنها إدارة البحوث والتأليف والترجمة والنشر هو من له ولاية مراجعة المصحف الشريف، ومن له حق التصدي لفحص المؤلفات، والأعمال الفنية التي تتعرض للإسلام، وإبداء الرأي فيها، الأمر الذي يجعل من هذه الهيئة هي صاحبة التقدير فيما يتعلق بالشئون الإسلامية، ومن ثَمّ يكون إبداء الأزهر رأيه في تقدير هذا الشأن ملزمًا للجهات التي أُنيط بها إصدار القرار»[٦٨].

وفي عام ٢٠٠٣م أقرَّ مجمع البحوث الإسلامية مجموعة من المعايير؛ ليتبعها القائمون على فحص الكتب، والأعمال الفنية التي تُحال إليه لفحصها وهي:

١ ـ ليس من مقاصد المَجْمَع، ولا من اختصاصاته مصادرة الكتب، فالمصادرة منوطة بالسلطة القضائية بنص القانون، ومهمة المَجْمَع هي إبداء الرأي الشرعي فيما يحال إليه.

٢ ـ أن اختلاف المجمع في الرأي أو المذهب مع مؤلف الكتاب لا يمكن أن يكون مبررًا للتوصية بحجب الكتاب عن الطبع أو التوزيع، فالاختلاف الفكري سُنَّة من سنن الله، وكذلك الحال مع الاختلافات

(٦٨) نقلًا عن نجاد البرعي (محرر): المفصلة والثورة، حرية التعبير في مصر ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣م، المجموعة المتحدة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٤٢٠.

المذهبية بين مذاهب الأمة التي استقرت أدلتها في تراث الإسلام فمن حق المذاهب المختلفة أن تعرض أفكارها ورؤاها بعيدًا عن الغلو والشذوذ.

٣ ـ أن الأمة بمذاهبها المعتمدة قد اتفقت على أن هناك معلومًا من الدين بالضرورة لم تختلف فيه الفطر السليمة، لذلك فإن المَجْمَع حريص على عدم قبول أي فكر ينقض أو يخالف هذا المعلوم، وهو على وجه التحديد ثوابت الإيمان وأركان الإسلام وهي: الإيمان بالله، وبصفات كماله، وأسمائه الحسنى، والإيمان بالوحي الإلهي، والكتب السماوية جميعها، والإيمان بجميع أنبياء الله ورسله، والإيمان بالغيب، والحساب، والجزاء، وبأركان الإسلام الخمسة.

٤ ـ أن لكل أمة مقدساتها ومنظومة قيمها وأخلاقياتها ورموزها الدِّينيَّة والفكرية وبطولاتها التاريخية، فإن الحفاظ في عالم الفكر والآداب والفنون على المكانة السامية لهذه المقدسات، والقيم والرموز هو مقصد من المقاصد التي تمثل معيارًا للقبول والرفض في عالم الثقافة والأفكار، وكما أن للأمة ثوابتها الدِّينيَّة، فلها أيضًا ثوابتها الحضارية التي تمثل الجوهر الذي يميزها عن الأمم والحضارات الأخرى عبر الزمان والمكان، وهو المعبر عنه بـ«الهوية الحضارية»، والحفاظ على الهوية الحضارية للأمة أحد المقاصد في عالم الثقافة والأفكار.

٥ ـ وأن إقامة الدين تقتضي الحفاظ على وجود الأمة الإسلامية ونهوضها وتقدمها، فإن المَجْمَع حريص على رفض كل فكر يشق صف الأمة، ويهدد وحدتها سواء جاء هذا التهديد في صورة مذاهب تنتسب إلى الإسلام أو فكر وافد يسعى لتفريق صفوف المسلمين.

٦ ـ وإذا كان واردًا في فكر أي مفكر، وكتابات أي كاتب اختلاط الغث بالسمين فإن ترشيد العمل الفكري موضوع الفحص مقدم على التوصية بحجبه، فمهمة الفاحص تصحيح الأخطاء قبل الرفض الكامل للكتاب وذلك إنقاذًا للعمل الفكري وأخذًا بيد الكاتب. أما اذا كان الكتاب قد طُبع بالفعل فإن الموقف يكون الموازنة بين ما في الكتاب من إيجابيات وسلبيات لها علاقة وثيقة بالثوابت يقينًا لا ظنًّا، فإذا رجحت كفة الإيجابيات أجيز الكتاب، وإذا رجحت كفة السلبيات كانت التوصية بعدم الإجازة[٦٩].

---

(٦٩) المرجع السابق، ص٤٣٤ ـ ٤٤٦.

ورغم اللغة الرصينة والمنفتحة إلى حد ما في هذه التوصيات (سيما إذا قيست ببعض اجتهادات القضاء التي تناولنا بعضها في المطلب السابق وسنتناول بعضها في هذا المطلب)، فقد استمرت توصيات المصادرة، ووقعت المصادرات عقب وضع تلك المعايير لعدد من المؤلفات، ودواوين الشعر، والأعمال السمعية والبصرية، ورفع أمر بعضها إلى القضاء، وصدرت أحكام في بعضها بتأييد المنع من التداول، وصدرت أحكام أخرى بإلغاء قرارات المنع. ومن ذلك الحكم الصادر في الدعوى رقم ١٣٢٦ لسنة (٥١) قضائية من محكمة القضاء الإداري في ٢٠/ ٥/ ٢٠٠٣م بوقف تنفيذ قرار منع تداول كتب رأي في الفكر الإسلامي، وحقائق الإسراء والمعراج، والإيمان والإسراء والمعراج للمؤلف سعيد محمد حسن باعتبار أن قرار مَجْمَع البحوث الإسلامية منافٍ لما ورد في الدستور من التأكيد على حرية الرأي وكفالتها للجميع، وأكد الحكم على أن المادة (٤٧) من الدستور تنص على أن حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون والنقد الذاتي والنقد البناء ضمانًا لسلامة البناء الوطني.

وفي تعقيب على هذا الحكم صرح وكيل الأزهر (الشيخ محمود عاشور): «إن حكم المحكمة مصون، ومقدس، ولا يوجد في قانون الأزهر نص يبيح لنا عدم الأخذ بحكم القضاء، ولكننا سنعمل على اتخاذ إجراء قضائي سليم نقدمه إلى محكمة أعلى تفصل بين المَجْمَع، والمحكمة التي أصدرت الحكم. وهذا الإجراء القضائي لا يعني طعنًا أو تشكيكًا في القضاء لكن احترامًا لسلطة القضاء التي نجلّها جميعًا. وما دام الحكم واجب النفاذ فسينفذ، لكن هذا لا يمنعنا من اتخاذ الإجراءات القضائية والقانونية الكفيلة بتوضيح وجهة نظر الأزهر الشريف للهيئات القضائية. وأن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية؛ لأن القاضي رأى من وجهة نظره شيئًا والفاحص رأى من وجهة نظره الدِّينيَّة شيئًا، وكلاهما لا يحكمه سوى الضمير، ويوفق بينهما في الإجراءات القانونية السليمة في المراحل التالية داخل المحكمة التي أصدرت هذا الحكم[٧٠].

(٧٠) المرجع السابق، ص٤٢٨.

ويُشار في هذا الصدد إلى الفتوى الصادرة بشأن بعض أشعار د. صابر عبد الدايم حينما قام الدكتور صادق علي حبيب مؤلف كتاب «أبعاد التجربة الشعرية في شعر الدكتور صابر عبد الدايم» بإرسال نسخة من كتابه إلى لجنة الفتوى بالجيزة؛ لتقرير ما تراه في مواجهة الشاعر الذي قام بتضمين قصائده اقتباسات من آيات القرآن الكريم، ومنها قصيدة «الفزع الأكبر» التي يقول فيها: «والطور... وكتاب مسطور... في رق منشور... والبيت المعمور... والسقف المرفوع... والبحر المسجور... والشعب المقهور... والقدس المشطور... والأقصى المهجور... قد جاء الأمن وفار التنور... والعالم يغرق في الديجور»، وكذلك قصيدة: «المنفى داخل الوطن» التي يقول فيها: «والعصر... إن الإنسان لفي خسر... إلا من وصى بالحق وحارب من أجلك يا مصر».

وأصدرت اللجنة فتواها التي ورد فيها: «تفيد لجنة الفتوى أن القرآن الكريم كتاب مقدس يحرم المساس بحرمته وقدسيته، ولا يجوز لبشر مهما كان أن يقحم آيات من القرآن في شعره بدعوى التجديد... والذي وقع فيه الدكتور صابر في شعره ـ محل السؤال ـ حرام شرعًا، وخطأ كبير لم يسبق فيه أحد إلا مسيلمة الكذاب، وكل من ادعى النبوة، ونحن نربأ بشعرائنا أن يقعوا في هذا الخطأ الفاحش الذي معه يتوهم العامة من الناس أن هذا قرآن، وهذا العمل حرام، ولذلك يراجع الرجل فيما قال فإن رجع فلله الحمد، وإلا خرج من دائرة الإسلام، ويستتاب وإلا قتل حدًّا»[٧١].

وأثارت تلك الفتوى ردود فعل واسعة في الوسط الثقافي، استجاب لها مَجْمَع البحوث الإسلامية فشكّل ـ في أبريل ٢٠٠٣م ـ لجنة خاصة للنظر فيها انتهت إلى أن الاقتباس من القرآن يصبح غير جائز في ثلاث حالات هي: حديث الله عن نفسه فلا يجوز لإنسان أن ينسبه إلى نفسه، وفي مواطن الاستخفاف والاستهزاء والسياق الهزلي، واستخدام النص القرآني لغاية مخالفة لهدايته ومقاصده. أما إذا كان الاقتباس من القرآن في الكلام لا يوهم بإسناد الآيات القرآنية إلى غير الله فهو جائز، وهو ما يتحقق في شعر الدكتور صابر عبد الدايم. وعرض قرار اللجنة على مَجْمَع البحوث الإسلامية

---

(٧١) المرجع السابق، ص٤٣٩.

في ٢٧ أبريل ٢٠٠٣م. وبعد المناقشة التي سادتها روح مخالفة تمامًا لروح الفتوى المشار إليها، حسَم الدكتور سيد طنطاوي رئيس مَجْمَع البحوث الإسلامية القضية بقوله: «الشعراء إخواننا وأساتذتنا، ونحن لا نعيب على الشعر بصفة عامة، وإنما نعترض على أبيات معينة من الشعر اختلط فيها كلام الشاعر بكلام الله تعالى، وأما بشأن حالة الدكتور صابر عبد الدايم، فإن الرأي هو ضرورة حضوره الأمانة الفنية بالمَجْمَع للإشارة في حاشية الديوان إلى الأبيات المقتبسة من القرآن الكريم واسم السورة ورقمها حتى لا يكون هناك لبس على القارئ». وهو ما تم بالفعل[٧٢].

١٢٩ ـ وإذا كان مَجْمَع البحوث الإسلامية، والأزهر جهة إدارية يسمح لها القانون بمراقبة الإبداع الأدبي، على ما في ذلك من تحفظات، فإن الأكثر خطورة في هذا الباب هو الدعاوى التي يقيمها بعض الأفراد أمام محاكم القضاء الإداري من باب الحسبة، والأحكام التي أصدرها مجلس الدولة، متخذًا من المفهوم الواسع للمصلحة في القضاء الإداري بابًا لقبولها.

ومن ذلك الدعوى رقم ١١٣٣٩ لسنة ٦١ ق المرفوعة من يوسف صديق محمد البدري ضد وزير الثقافة، ورئيس المجلس الأعلى للثقافة بطلب وقف تنفيذ ثم إلغاء القرار الصادر بمنح الشاعر حلمي سالم صاحب قصيدة شرفة ليلى مراد جائزة التفوق في الآداب، والتي أشار فيها إلى أنه، من منطلق المعذرة إلى الله، تقدم ببلاغ إلى النائب العام ضد الشاعر، والمجلة التي نشرت القصيدة، ثم فوجئ بتكريمه فبادر برفع الدعوى.

وردت المحكمة الدفع بعدم قبول الدعوى؛ لانتفاء صفة المدعي، ومصلحته في الدعوى بأنه في مجال دعوى الإلغاء، وحيث تتصل الصفة في هذه الدعوى بقواعد واعتبارات المشروعية والنظام العام، يتسع شرط المصلحة لكل دعوى إلغاء يكون رافعها في حالة قانونية خاصة بالنسبة للقرار المطعون فيه من شأنها أن تجعل هذا القرار مؤثرًا في مصلحة جدية له. دون أن يعني ذلك الخلط بينها وبين دعوى الحسبة؛ إذ يظل قبول الدعوى منوطًا

---

(٧٢) المرجع السابق، ص٤٤٠ ـ ٤٤١.

بتوافر شرط المصلحة الشخصية لرافعها. «ومتى كان ذلك، وكانت الإساءة إلى الذات الإلهية تمس كل مؤمن في عقيدته ودينه، وتحقق صفته ومصلحته المباشرة في الذود عنه بالوسائل المشروعة قانونًا، ومنها الحيلولة بين تكريم مَنْ يرتكب هذه الإساءة من أموال الشعب بإقامة الدعوى بطلب إلغاء هذا التكريم مما يتعين معه رفض الدفع بعدم قبولها؛ لانتفاء الصفة والمصلحة».

ورسمت المحكمة حدود حرية الفكر والإبداع مقررة «ومن حيث إنه وإن كانت حرية الفكر وحرية الإبداع هدفان أساسيان في استراتيجية العمل الثقافي إلا أنه لا بد من حماية هذه الحرية، وترشيدها لصالح المجتمع في إطار المحافظة على المبادئ والتقاليد الراسخة لدى الأمة وتأكيد قيم المجتمع الدِّينيَّة والروحية والخلقية». وعرضت لشروط نيل جوائز الدولة التي نظمها القانون ٣٧ لسنة ١٩٥٨م في مادته (٢/٦) بقولها: «ثمة نظرة شخصية أكد عليها القانون فيمن يتم اختيارهم للتكريم، وتبوؤهم مكانة الصفوة والطليعة لقيادة المجتمع إلى عالم الثقافة والمعرفة والابتكار، وذلك بأن يكونوا أهلًا لحمل مشعل الحضارة والتقدم، ورمزًا للفضيلة والأصالة، ونبراسًا للنشء وتربية الأجيال، وتواصل الحضارة».

وقررت أن التقارير التي ترفعها اللجان التي تعين سنويًّا لفحص الترشيحات لهذه الجوائز إلى المجلس المختص ليصدر قراره بمنح الجائزة، تشكل، مع أعمال المرشح، ركن السبب في القرار الإداري الذي يصدره المجلس الأعلى للثقافة أو أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا حسب نوع المعرفة التي تمنح فيه الجائزة، وعلى أي من هذين المجلسين التحقق من صحة هذا السبب حتى يقوم القرار مستويًا لأركانه مستويًا على ساقه.

ثم عرضت لواقعة الدعوى والقرار المطعون فيه، مقررة «وحيث إنه تطبيق لما تقدم، ولما كان الثابت أن المطعون على منحه الجائزة، حلمي سالم، قد نشر قصيدة بعنوان: «شرفة ليلى مراد» بمجلة «إبداع» الإصدار الثالث أبريل ٢٠٠٧م أساء فيها إلى الذات الإلهية بصورة فجة تنم عن قمة التردي مع الذات الإلهية. فصدر قرار الهيئة المصرية العامة للكتاب بإيقاف توزيع هذا العدد من المجلة مؤقتًا، وشكلت لجنة لبحث الموضوع ارتأت فيه استبعاد الأبيات التي وردت فيها الإساءة، حيث تم ذلك، ثم أعيد توزيع

العدد خاليًا من ذلك الانحراف الفكري، وقد أبدت الهيئة ـ وهي التي تصدر عنها هذه المجلة ـ استياءها من هذا النشر، وأكدت على توقيع الجزاء المناسب على المتسبب في هذا النشر، وعلى ضرورة اتفاق ما ينشر مع الآداب العامة وحرمة الأديان... ومن الأسف أنه قبل أن تهدأ هذه الفتنة وفي تحدٍ واضح لهذه المشاعر أصدر المجلس الأعلى للثقافة قراره بتاريخ ٢٥/٦/٢٠٠٧م بمنح المذكور «حلمي سالم» جائزة الدولة للتفوق، فإن ما اقترفه من إثم على النحو السالف في حق الله، وفي حق المجتمع متحديًا تقاليده وعقائده الدِّينيَّة؛ ليحبط كامل عمله، ويفقده الأهلية لنيل أي تكريم أو جائزة من الدولة في الوقت الذي أوجب فيه الدستور في المادة (١٢) منه على المجتمع رعاية الأخلاق وحمايتها والتمكين للتقاليد المصرية الأصلية، ومراعاة المستوى الرفيع للتربية الدِّينيَّة والقيم الخلقية والآداب العامة. وهذا الخطاب موجه من المشرع الدستوري للمجتمع بما فيه المذكور الذي لم يعبأ بهذا الواجب، فضلًا عن أن قانون العقوبات قد جرم ازدراء الأديان، وهو ما لا يتسق معه بأية حال منح المذكور جائزة أو حقه في أي تكريم من أي نوع».

لتنتهي إلى أن ظاهر الأوراق ينبئ عن عدم مشروعية قرار منح حلمي سالم جائزة الدولة للتفوق في الآداب، ويرجح إلغاء هذا القرار عند نظر موضوع الدعوى، وهو ما يتوافر معه ركن الجدية. كما أن ركن الاستعجال متوافر من حيث إن الإبقاء على منح المذكور جائزة الدولة للتفوق رغم سبِّه للذات الإلهية مما يؤذي شعور المجتمع، ويثير الفتنة والضغينة، ويفقد القدوة لدى الشباب وعدم المبالاة حتى بالثوابت والعقائد، وهو ما ينال من استقرار المجتمع وأمنه، ويترتب على استمراره نتائج يتعذر تداركها، وبذلك يقوم ركنا طلب وقف تنفيذ القرار المطعون فيه، وهو ما قضت به المحكمة[٧٣].

١٢٢ ـ وأقام أحد المحامين دعوى أمام مجلس الدولة بطلب إلغاء ترخيص مجلة إبداع التي تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب لنشرها قصيدة الشاعر حلمي سالم آنفة الذكر وقيدت برقم ٢١٧٥١ لسنة ٦١ قضائية،

(٧٣) حكم محكمة القضاء الإداري (الدائرة الأولى) في الدعوى رقم ٣٣٩/٣ لسنة (٦١) ق، بجلسة ١/٤/٢٠٠٨م (غير منشور).

وبجلسة ٧/ ٤/ ٢٠٠٩م حكمت المحكمة بقبول الدعوى شكلًا وبإلغاء ترخيص مجلة «إبداع».

ورفضت المحكمة دفعي جهة الإدارة بعدم قبول الدعوى؛ لانتفاء صفة ومصلحة المدعي، ولعدم قبولها لرفعها بغير الطريق القانوني بحسبانها من دعاوى الحسبة التي تختص برفعها النيابة العامة وحدها وفقًا للقانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٣م، على سند من ذات الأسباب التي استندت إليها في الدعوى الخاصة بوقف جائزة التفوق للشاعر المذكور وهو المفهوم الواسع للمصلحة والصفة في القانون الإداري. وورد في تقريرات الحكم «أن ما نشرته مجلة إبداع من إساءة بالغة إلى الذات الإلهية المتصفة وحدها بالكمال، وتشبيه رب العالمين تقدست صفاته والعياذ بالله، بقروي يزغط البط، ويجس ضرع البقرة، هو اجتراء سافر على أقدس المقدسات الدِّينيَّة التي يعتنقها ويدين بها المجتمع المصري كافة بل إنه يجرح شعور كل إنسان يؤمن بأن لهذا الكون إلهًا قاهرًا معبودًا، ويعد افتئاتًا بالغًا على المقومات التي كفل الدستور المصري صيانتها وحرص على التأكيد على حمايتها، ومن ثَمّ فلا ريب في توافر المصلحة لدى المدعي في أجلى صورها بحسبانه أحد أفراد هذا المجتمع فيما يرومه من حفظ هذه المقومات التي صانها الدستور وعدم المس بتلك المقدسات، فإذا كانت المجلة التي نشرت هذه الإساءة تقوم عليها إحدى الجهات الحكومية وينفق عليها من المال العام، فإن مصلحة المدعي تضحي أكثر تأكيدًا من حيث ما يبتغيه كل مواطن في الحفاظ على المال العام وصونه من الإهدار فيما يمس أو ينال من مقومات المجتمع وتسخيره لصون مقومات المجتمع ومقدساته الدِّينيَّة والدستورية» كما ردت الدفع بعدم قبول الدعوى باعتبارها من دعاوى الحسبة التي تختص النيابة العامة وحدها برفعها وفقًا للقانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٣م بأن الدعاوى التي تناولها الشارع بالقانون المذكور، وجعل ولاية رفعها معقودة فقط للنيابة العامة هي دعاوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصية، ولا يدخل موضوع الدعوى في عداد هذه المسائل».

وبعد أن عرضت المحكمة بعض أجزاء القصيدة خلصت إلى أن «هذه الصورة المهينة التي حاول قائل هذه الألفاظ أن يرسمها للمولى جلَّ في علاه تمثل خروجًا سافرًا على كل الحدود، وتنطوي على مجاهرة بعداوة لا مثيل

لها لكل القيم والفضائل والمقدسات، مؤثرة مركب الشطط والابتذال على عين العقل والحكمة والبصيرة، وتعد انتهاكًا جنسيًا وإخلالاً خطيرًا بالمقومات الدِّينيَّة التي يصونها الدستور، وانتهاكًا لمشاعر المصريين الذين يوقنون بأن لهذا الكون ربًا خالقًا بارئًا منزهًا عن التشبيه. إن شخصًا من آحاد الناس لا يقبل أن يصفه آخر بأنه قائم على ترغيط البط، ولو حدث فلن يعتبره إلا إهانة له وازدراء وتحقيرًا من شأنه، فما بالنا - ولله المثل الأعلى - إذا كان الموصوف به هو رب العالمين، ثم ينشر هذا الوصف على الناس كافة باسم الإبداع، وفي مجلة عنوانها «إبداع»، ومن ثَمّ فإن ما أتته هذه المجلة بنشر هذه الألفاظ يباعد بينها وبين رسالة الصحافة التي نص عليها الدستور المصري وقانون الصحافة بحيث يصبح انتساب هذه المجلة إلى الصحافة المصرية بتاريخها العريق ضربًا من ضروب الامتهان لما تحمله وحملته الصحافة المصرية من تاريخ طويل مثل أصالة أمة والحفاظ على تراث وطن، وعايشت حياة شعب بأفراحه وآلامه، كما أن نشرها هذه الألفاظ يباعد بينها وبين الهدف المنشود من ترخيصها بنشر الإبداع الذي تجود به قرائح الشعراء المبدعين حقًا».

«ومن حيث إن هذه المحكمة التي كانت وسوف تظل مع كل منبر نور وثقافة يمثل نافذة إبداع حقيقية يطل منها أبناء هذا الوطن على آفاق المعرفة والعلم لا تتوانى عن أخذ المجلة بسوء فعلها وخبث نواياها وبالعقاب الذي يستحقه كل من أراد العبث بمقومات المجتمع المصري، وحتى تختفي هذه المجلة من الوجود، ومن ثَمّ تَحُول المحكمة بينها وبين ما تنفثه من سموم، وما تعيث به من أخلاقيات وقيم...».

وخلصت المحكمة من ذلك إلى أن القرار الصادر بالترخيص لمجلة «إبداع» بالصدور قد فقد ركنًا جوهريًا من أركان مشروعية استمراره، وهو استمرار التزام المجلة بالضوابط التي حددها الدستور والقانون لممارسة العمل الصحفي والمتمثلة في عدم المساس بالمقومات الأساسية للمجتمع الأمر الذي تقضي معه المحكمة بإلغائه، وما يترتب على ذلك من آثار. مهيبة بالصحف وأجهزة الإعلام وأدوات الثقافة في مصر، «أن يتقوا الله في هذا الوطن، وفي مستقبل أبنائه، وليتعاون الجميع فيما بينهم ويعالجوا مواطن

الخلل ويؤكدوا على الثوابت الراسخة في المجتمع المصري»[٧٤].

والواقع من الأمر أننا نلمس، في هذه الأحكام كما في الأحكام القضائية المتعلقة بحرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، أن في القضاء المصري اتجاهين: اتجاه يتوسع في حرية الفكر والتعبير، ويمثل امتدادًا لتراث القضاء المصري في هذا الصدد. واتجاه يضيق من أفق الحرية متى اتصلت بمسائل العقيدة. والاختلاف بين الاتجاهين لا يرجع إلى اختلاف النصوص (وإن اتخذت بعض الأحكام المطبِّقة من نص المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها سندًا لتشددها) بقدر ما يرجع إلى اختلاف ثقافة القضاة، وهم جزء من المجتمع، وتراجع مفاهيم حرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر والبحث العلمي والإبداع الأدبي على صعيد المجتمع ككل.

(٧٤) حكم محكمة القضاء الإداري (الدائرة الأولى) في الدعوى رقم ٢١٧٥١ لسنة (٦١) ق، بجلسة ٧/ ٤/ ٢٠٠٩م (غير منشور).

الفصل الثالث

أثر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين
على حق تكوين الأحزاب

أثر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على حق تكوين الأحزاب

أشرنا آنفًا إلى أن تناولنا لدور الدين في النظم الدستورية المتخذة معيارًا لقياس ذلك الدور في النظام الدستوري المصري سيختلف بحسب ما قد يكون لبعض هذه النظم من خصوصية، آخذين بعين الاعتبار أننا ندرس الاتجاهات العامة لتلك النظم المعاصرة، ولا نتناولها بالتفصيل.

ولذا؛ فإننا في المبحث الأول من هذا الفصل والذي نتناول فيه: أثر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين في الدول الثلاث المتخذة معيارًا للبحث، سوف نبسط البحث نوعًا ما فيما يخص النموذج التركي الذي خصصنا له المطلب الثاني؛ لوجوه الشبه بينه وبين الحالة المصرية؛ ولنرى كيف تعاملت الدولة التركية العلمانية مع الأحزاب الإسلامية، متوقفين عند تجربة حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية الذي يتولى الحكم الآن في تركيا الجمهورية التي أخذت بالعلمانية صراحة. وقد سبقنا ذلك بعرض سريع لوضع المسألة في فرنسا، مفردين لكل منهما مطلبًا، وأعقبناهما بالمطلب الثالث، الذي نعرض فيه للوضع في إيران.

ونختم هذا الفصل الأخير من الرسالة بتناول وضع المسألة في مصر في المبحث الثاني متناولين النصوص القانونية والأحكام القضائية، ومستعرضين كذلك تجربة حزب الوسط ذي المرجعية الإسلامية، لنرى أوجه الشبه والاختلاف بين التجربتين، المصرية والتركية من هذا الجانب.

المبحث الأول

في الدول محل المقارنة

المطلب الأول

في فرنسا

١٢٣ ـ لم يضع المشرع الفرنسي تنظيمًا خاصًا للأحزاب السّياسيّة، وتعامل معها بوصفها نوعًا من الجمعيات، تتميز بأن غرضها العمل بالسياسة في ظل أوسع حرية ممكنة لتأسيس وإدارة كل منهما.

وقد تناول الدستور الفرنسي الأحزاب في مادة واحدة هي المادة الرابعة من دستور ١٩٥٨م التي نصت على أن «تسهم الأحزاب والجماعات السّياسيّة في التعبير عن الرأي بالاقتراع، وهي تتكوّن وتباشر نشاطها بحرية، ويجب عليها احترام مبادئ السيادة الوطنية والديموقراطية». وهو نص مستحدث. وكانت الأحزاب قبله تخضع لأحكام قانون ١٩٠١م الخاص بالجمعيات والذي سبق لنا التعرض له عند تناولنا لتنظيم الحياة الدّينيّة في فرنسا الذي نصت مادته الثانية على: «أن جمعيات الأشخاص تتكوّن بكل حرية دون حاجة للحصول على ترخيص أو أي إخطار مسبق، ولكنها لا تتمتع بالأهلية القانونية إلا إذا اتبعت الإجراءات المنصوص عليها بموجب المادة الخامسة من هذا القانون». وقد نصت المادة الخامسة على أن: «كل جمعية ترغب في الحصول على الأهلية القانونية المقررة بموجب المادة السادسة من هذا القانون يجب الإخطار عنها بواسطة مؤسسيها، ويوجه الإخطار إلى مديرية الأمن في المقاطعة أو مديريات الأمن في المدن والأحياء التي يقع بها المركز الرئيس للجمعية. ويتضمن هذا الإعلان اسم الجمعية والهدف منها، ومقرها والمقار التابعة لها وأسماء ووظائف وعناوين من يشغلون فيها منصبًا قياديًا أو يتولون إدارتها. بينما نصت المادة الثالثة على أن: «كل جمعية

تأسست من اجل تحقيق هدف غير مشروع أو مخالف للقوانين أو الآداب أو كان الهدف من إنشائها المساس بوحدة التراب الوطني أو بالنظام الجمهوري، تعتبر باطلة وتبطل كل الآثار المترتبة على نشاطها». ونصت المادة السابعة على أنه: «في حالة البطلان المقررة بموجب المادة الثالثة تصدر المحكمة المدنية المختصة قرارًا بالحل، بناءً على طلب كل من له مصلحة في صدور هذا القرار، أو بناءً على طلب الجهة الإدارية المختصة، ويجوز أيضًا لكل ذي مصلحة وللجهة الإدارية المختصة أن تطلب من المحكمة المدنية المختصة حل الجمعية إذا كانت مخالفة لأحكام المادة الخامسة من هذا القانون».

وعلى إثر الاضطرابات والمظاهرات التي شهدتها فرنسا عام ١٩٣٤م (إبّان صعود الفاشية في أوروبا) صدر بتاريخ ١٠ يناير ١٩٣٦م قانون نصت مادته الأولى على أنه: «يجوز بقرار من رئيس الجمهورية يتخذه في مجلس الوزراء حل الجمعيات المشهرة وغير المشهرة التي تقوم أو تحبذ القيام بمظاهرات مسلحة في الشوارع. أو التي تماثل بوسائلها أو بتجهيزاتها شكل الجماعات المسلحة أو الميلشيات الخاصة. أو التي تهدف إلى المساس بالتراب الوطني أو بنظام الحكم الجمهوري». ويخضع قرار الحل الإداري للجمعية للرقابة القضائية من جانب مجلس الدولة الفرنسي[1].

ومؤدى ما تقدم أن الحزب السياسي في فرنسا ينشأ ويباشر نشاطه دون قيد أو شرط وبمجرد تلاقي إرادة مؤسسيه، وأن الإخطار أو الإعلان عنه ليس شرطًا للتأسيس وإنما إجراء لازم لاكتساب الحزب السياسي للشخصية الاعتبارية، وهو في نفس الوقت إجراء جوازي للحزب وليس إجباري، بمعنى: أن الحزب ينشأ ويباشر نشاطه في الواقع، ولكنه لا يتمتع بالأهلية القانونية إلا بعد الإخطار عنه طبقًا للإجراءات المشار إليها[2].

وقد حاول المُشرّع الفرنسي تقييد الأحزاب السّياسيّة بموجب قانون

---

(١) د. نبيلة عبد الحليم كامل: حرية تكوين الأحزاب السياسية في مصر بين النص القانوني والواقع السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٢) د. رجب حسن عبد الكريم: الحماية القضائية لحرية تأسيس وأداء الأحزاب السياسية دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، حقوق، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٥٢.

صدر في ١١ يونيو عام ١٩٧١م بتعديل المادة السابعة من قانون الجمعيات الصادر عام ١٩٠١م لتصبح كالآتي:

١ ـ في حالة الإعلان عن جمعية يبدو من الغرض الذي تسعى إليه إنها مخالفة للقانون أو حسن الآداب، أو أنها تسعى للمساس بوحدة التراب الوطني أو النظام الجمهوري، يكون لمدير الأمن أو نائبه، قبل تسليم إيصال الإيداع، أن يحيل الإخطار والأوراق المرفقة به إلى مكتب النيابة العامة المختص بغلق مقار الجمعية، أو منع أي اجتماع لأعضائها.

٢ ـ فإذا ترتب على هذه الإحالة صدور حكم من المحكمة التي تحال إليها الأوراق من قبل النيابة العامة خلال مدة شهرين، فلا تعطى الجمعية إيصالًا بالإيداع. وفي حال رفض طلب النيابة يجب إعطاء الجمعية إيصال الإيداع، ولا يترتب على استئناف النيابة العامة للحكم إرجاء إعطاء الجمعية إيصال الإيداع المذكور.

٣ ـ لا تكون الجمعية مُشْهرة إلا بعد حصولها على الإيصال المذكور.

٤ ـ لا يجوز إعطاء هذا الإيصال لأية جمعية سبق أن تقرر بطلانها أو حلها»[٣].

وفي ١٦/٧/١٩٧١م صدر قرار المجلس الدستوري بعدم دستورية هذا التعديل ورد فيه: ـ

«وحيث إنه في عداد المبادئ الأساسية التي تعترف بها قوانين الجمهورية، والتي أعادت تأكيدها رسميًّا مقدمة الدستور ما يدعو لإدراج مبدأ حرية التجمع ضمنها، وأن هذا المبدأ هو في أساس الأحكام العامة لقانون أول يوليو ١٩٠١م المتعلق بحرية التجمع، وأنه بمقتضى هذا المبدأ تشكل الجمعيات بحُرِّيَّة، ويمكن جعلها علنية بشرط واحد هو إيداع إخطار مسبق، وعلى ذلك وباستثناء التدابير التي يمكن اتخاذها حيال فئات خاصة من الجمعيات، (المجموعات القتالية والميليشيات الخاصة المحظورة بموجب قانون ١٠ يناير ١٩٣٦م والمضاف إليها الجمعيات التي تتسبب

(٣) د. رجب حسن عبد الكريم: المرجع السابق، ص٥٣ ـ ٥٤.

بالحقد أو بالعنف العرقي أو الديني والتي سلفت لنا الإشارة إليها، والتي ينص كل من القانونَيْنِ المذكورَيْنِ على جواز حلها إداريًا) فإن تشكيل الجمعيات، حتى حين يرجع بطلان تشكيلها أو تكون أهدافها غير قانونية، لا يمكن أن يخضع للتدخل المسبق من جانب السلطة الإدارية أو حتى السلطة القضائية»[٤].

وبتاريخ ٢٠/٧/١٩٧١م صدر قانون برقم ٧١ ـ ٦٠٤ ونشر بالجريدة الرسمية في ٢١/٧/١٩٧١م بتعديل نص المادتين الخامسة والسابعة من قانون سنة ١٩٠١م، نصت المادة الأولى منه على أنه: «لا يتم شهر الجمعية إلا بالنشر عنها في الجريدة الرسمية بناء على تقديمها لإيصال الإيداع الذي يجب أن يسلم في مدة أقصاها خمسة أيام».

وبالإضافة إلى ذلك صدر في فرنسا القانون رقم ٨٨ ـ ٢٢٧ بتاريخ ١١ مارس ١٩٨٨م في شأن الشفافية المالية للحياة السِّياسيَّة، ونصت المادة السابعة منه على أن: «الأحزاب والجماعات السِّياسيَّة تتكوّن، وتمارس نشاطها بحرية، وتتمتع بالشخصية الاعتبارية، ولها حق اللجوء للقضاء، كما أن لها حق اكتساب الأموال الثابتة والمنقولة بدون مقابل وبمقابل ولها أن تمارس كافة الأعمال التي تتفق ومهمتها، وخاصة إصدار وإدارة الصحف، والمعاهد التثقيفية في حدود القوانين المنظمة لذلك»[٥].

وفي ظل الحرية السِّياسيَّة المتاحة في فرنسا، ونضج الوعي السياسي، والعلمانية المتجذِّرة في جهاز الدولة وفي نفوس المواطنين، تدار الحياة السِّياسيَّة على أساس الصراع والمنافسة بين الأحزاب على أساس القضايا الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسِّياسيَّة دون خلط بين الدين والسياسة، فلكلٍّ مجاله. وتتكفل منظومة القيم السائدة، قبل القوانين والأجهزة، بالفصل بين العالمين، وإتاحة أوسع حرية ممكنة في ممارسة الشعائر الدِّينيَّة والعمل السياسي والحزبي كلٌّ في مجاله.

---

(٤) Liberte Religieuse, Ibid 730 - 740.

(٥) د. رجب حسن عبد الكريم: المرجع السابق، ص٥٥.

المطلب الثاني

في تركيا

إذا كانت دراسة النموذج التركي مهمة لدراستنا على وجه العموم لكي نرى ما آلت إليه محاولة تطبيق العلمانية في بلد مسلم وأثر علمنة الدولة على الحياة الاجتماعية والحريات الدّينيّة للمواطنين، فإن لدراسة الصراع بين الدولة العلمانية التركية والأحزاب السّياسيّة الإسلامية أهمية خاصة في موضوعنا سيما بعد وصول حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية إلى السلطة. وإذا كنا في الفصول السابقة قد تناولنا أثر الدين على مؤسسات الدولة من جانب، وأثره على حريات الأفراد في الاعتقاد والرأي من جانب آخر، وإذا كان الواضح من خلال الفصول السابقة أن الدولة الحديثة في تركيا وفي مصر، هي دولة مدنية؛ أي علمانية من حيث الأساس، وإن كانت هذه العلمانية صريحة في تركيا، ومبطنة في مصر نظرًا لسعي الدولة للإفادة من واجهة دينية في تعاملها مع وعي جماهيري متخلف تسعى إلى استدامة تخلفه، فإننا في هذا الفصل الأخير سوف نرى التباين في تعامل كل من الدولتَيْن مع تيار الإسلام السياسي، بما سمح في تركيا بوصوله إلى الحكم، وبسمح في الأخرى باستمراره محجوبًا عن الشرعية مطاردًا باسمها، كما سنرى كيف تعامل التيار نفسه مع قضايا الحكم والدولة في كل من الحالتَيْن، محاولين اكتشاف السبب وراء ذلك التباين، مشيرين إلى دور الجيش في الحياة السّياسيّة التركية لنتلمس الفارق بينه وبين ما كان للجيش من دور في الحياة السّياسيّة المصرية، ولعلنا واقعون في التجربة التركية على إشارات لمخرج من المأزق المستمر للحكم والمعارضة والحياة السّياسيّة المصرية منذ ١٩٥٢م.

١٢٤ - دور الجيش في الحياة السّياسيّة والدستورية التركية: تلعب القوات المسلحة التركية دورًا كبيرًا في الحياة السّياسيّة لهذا البلد، وهو دور معلن ومعترف به من القوى السّياسيّة والنخبة الحاكمة والجمهور. وله بُعد تاريخي ترجع جذوره إلى الإمبراطوريّة العثمانيّة، ويمتد إلى التاريخ الحديث، حيث خرج من بين صفوفه قادة تركيا الحديثة (مصطفى كمال

وصحبه)، على أن هذا الدور توارى أمام كاريزما الزعيم التاريخي، أبو الشعب التركي وقائد نهضته حتى وفاته، ثم عاد دور الجيش في الحياة السّياسيّة للظهور، حيث مارس قادة الجيش رقابة واضحة على الحياة السّياسيّة والحكومة، وتدخلوا فيها بالاستيلاء المباشر على السلطة في بعض الأحيان، وبالتهديد بذلك في أحيان أكثر، ويجري هذا بشكل يميز الحياة السّياسيّة التركية عن غيرها على نحو يدعونا إلى إلقاء نظرة سريعة على تاريخه لاتصاله بقضية الدفاع عن العلمانية في تركيا.

لقد ظل دستور ١٩٢٤م في تركيا معمولًا به بعد التحول إلى نظام متعدد الأحزاب عام ١٩٤٦م، وحتى الانقلاب العسكري في ٢٧ مايو ١٩٦٠م. حيث شرع العسكريون بمعاونة أحزاب المعارضة في إعداد دستور جديد يقوم على الديموقراطية التعددية مع الحفاظ على الطبيعة الحديثة والعلمانية للدولة، من خلال مجلس تأسيسي مكوّن من بعض قيادات الجيش إلى جانب مدنيين تم اختيارهم من خلال انتخاب غير مباشر. وأقر الشعب في استفتاء أجري في ٩ يوليو ١٩٦١م الدستور الجديد الذي أنشأ المحكمة الدستورية، وعزّز ضمانات الحقوق والحريات الأساسية من خلال إعلاء حكم القانون وفصل السلطات وتوازنها، ووضع بعض القيود على سلطة المجالس المنتخبة.

كان «اتحاد القوات المسلحة» قد تشكل عقب انقلاب ١٩٦٠م مباشرة، وهو تنظيم سياسي رسمي قائم على تنظيم هرمي، يقوده رئيس الأركان وقادة أفرع القوات المسلحة، يجتمع أعضاؤه من الضباط أسبوعيًّا للمناقشة في الشئون العامة. واستمر الاتحاد يعمل في صفوف القوات المسلحة خلال فترة السبعينات الحافلة بالصراع؛ إذ أدت الحريات التي كفلها دستور ١٩٦١م وتردي الأوضاع الاقتصادية إلى صعود واسع لقوى اليسار، في زمن الحرب الباردة، حيث كانت تركيا تحتل دورًا محوريًّا في المعسكر الغربي. وفي مارس ١٩٧١م تقدمت القيادة العسكرية بمذكرة طلبت فيها استقالة حكومة حزب العدالة برئاسة سليمان ديميريل؛ لعجزها عن تحقيق الاستقرار، وتعديل الدستور على نحو يحدّ من الحريات المكرسة دستوريًّا. ورغم الاستجابة لطلب العسكريين، تصاعدت النضالات العمالية خلال عقد

السجنات على خلفية استمرار الأزمة الاقتصادية، وفي نفس الوقت اشتد ساعد الإسلام السياسي، وتجمّع في أحزاب لم تخفِ عداءها للعلمانية، وتصاعد نفوذها الجماهيري. فقام قادة الجيش بانقلاب في ١٢ سبتمبر ١٩٨٠م، تحت رايات إنقاذ النظام، وضرورة وضع دستور جديد يحقق الاستقرار للبلاد[٦].

وقد كرس الدستور الجديد الذي وضع عام ١٩٨٢م ولا يزال قائمًا حتى اليوم نفوذ المؤسسة العسكرية من خلال نصه في المادة (١١٨) على تشكيل مجلس الأمن القومي وتنظيم عمله، وقد جرى نص تلك المادة بأن:

«يتكوّن مجلس الأمن القومي برئاسة رئيس الجمهورية، وعضوية كلٌ من رئيس الوزراء، ورئيس الأركان، ووزراء الدفاع والداخلية والخارجية، وقادة الجيش والبحرية والطيران، وقائد الجندرمة والشرطة، ويمكن دعوة وزراء آخرين أو أي أشخاص ذوي صلة بالمسائل المعروضة على جدول الأعمال، والاستماع إلى وجهات نظرهم. ويقدم مجلس الأمن القومي إلى مجلس الوزراء وجهة نظره فيما يجب اتخاذه من قرارات تدعم التعاون الضروري في إعداد، وتنفيذ سياسة الأمن القومي الخاصة بالدولة.

ويتعين على مجلس الوزراء أن يولي المرتبة الأولى من اهتمامه لقرارات مجلس الأمن القومي المتعلقة بالإجراءات التي يعتبرها ضرورية لصيانة وجود الدولة واستقلالها ووحدة البلاد وسيادتها والأمن والسلم الاجتماعي.

ويتم تحديد جدول أعمال مجلس الأمن القومي من قِبل رئيس الجمهورية مع أخذ اقتراحات رئيس الوزراء ورئيس الأركان بعين الاعتبار. وفي حالة غياب رئيس الجمهورية يتولى رئيس الوزراء رئاسة اجتماعات المجلس..»[٧].

---

(٦) ماتيلوف: الجيش في تركيا، سياسة وانقلابات، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، سلسلة ملفات تركية، دار حوران، دمشق، ٢٠٠١م، ص٣٠، ٣١، ٣٩ ـ ٤٥، ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(٧) المصدر آنف الذكر، لنصوص الدستور التركي.

والجيش التركي، كجزء مهم من جهاز الدولة، مسئول عن المحافظة على النظام والدستور بما في ذلك قيم الجمهورية، وعلى رأسها العلمانية وإن كان دوره - كما أسلفنا وكما سيجيء لاحقًا - يتعدى ذلك إلى التدخل في الحياة السِّياسيَّة بالتوجيه وبالتهديد أحيانًا.

ويشكِّل الجيش التركي مؤسسة أيديولوجية مغلقة يصعب اختراقها، فالامتحانات العسكرية تتبعها مقابلات شخصية. ولا يسمح بدخول الجيش إلا لمن كان أتاتوركيًّا علمانيًّا بشكل مطلق. وتعد الاستخبارات العسكرية تقارير حول مَنْ يعتقد بأن لهم ميولًا إسلامية أو يسارية بناءً على مراقبة مشددة للمجندين والضباط تشمل متابعة زوارهم، والقنوات التلفزيونية التي يشاهدونها والصحف التي يقرأونها، وما إذا كان بين أفراد عائلاتهم نساء من المحجبات. وتعمل قيادة الأركان على تسريح من لا تثق في علمانيتهم دون أن يكون لهم حق الاعتراض أو اللجوء إلى القضاء[٨].

ويعتبر مجلس الأمن القومي الأصولية الدِّينيَّة تهديدًا للسلم العام، وفي أبريل ٢٠٠٧م، وعقب اختيار مرشح حزب العدالة والتنمية الحاكم للرئاسة، حذرت رئاسة الأركان في موقعها الإليكتروني من أخطار الأصولية الدِّينيَّة، وأعلنت عزمها الدفاع عن الدولة العلمانية، وطبقًا لمصادر جماعات حقوق الإنسان فقد تم الاعتراض علي بعض الوزراء، وأجبر بعضهم على الاستقالة للشك في ولائهم أو قيامهم بأنشطة إسلامية. كما أفادت تلك المصادر أن القوات المسلحة تقوم بعمليات تطهير دورية للعناصر ذوي الميول الإسلامية في صفوفها، وعادة ما تؤسس تلك التطهيرات على معايير سلوكية معينة يرى القادة العسكريون دلالتها علي أن هؤلاء الأشخاص هم أصوليون إسلاميون على نحو يعكس عدم ولائهم للدولة العلمانية. وتشمل تلك السلوكيات ممارسات كالصلاة في مقار العمل والزواج من نسوة محجبات، كما أن بعض من هؤلاء يرتبطون بمؤسسات ذات سمة إسلامية، ويرفضون قطع علاقتهم بها رغم التحذيرات المتكررة من قادتهم، وعادة ما تنهى خدمات أمثال هؤلاء لأسباب تتعلق بعدم الانضباط على العموم[٩].

---

(٨) تقرير حقوق الإنسان عن تركيا، مصدر سابق.

(٩) المصدر السابق.

وللدور الجيش التركي في الحياة السِّياسيَّة المكرس دستوريًّا سمات تكاد تنفرد بها تركيا، فالضباط لا يباشرون الحكم بأنفسهم إلا لفترات قصيرة يتخلون بعدها عن مباشرة الحكم لحكومات تمثل الأحزاب الفائزة في انتخابات نيابية سليمة. ولكنهم يعتبرون أنفسهم، بل ويعتبرهم النظام وجانب كبير من الشعب التركي، حرسًا للدستور ولقيم الجمهورية التركية. والمؤسسة العسكرية التركية، حتى في غير الأوقات التي تتولى فيها السلطة بشكل مباشر، هي أحد اللاعبين الرئيسين في السياسة التركية. وهي تمارس دورًا يتخطى دور المؤسسة العسكرية التقليدي في الجمهوريات الديموقراطية، رئاسية كانت أو برلمانية، ولكنه لا يصل إلى حد الدكتاتورية العسكرية التي تستهدف الاستيلاء على الحكم والاستمرار فيه. وهي تمارس نوعًا من الرقابة على المؤسسات الدستورية، وتتدخل لرد الأمور إلى نصابها ـ في نظر قادة القوات المسلحة ـ من خلال الاستيلاء المباشر على السلطة أو بالتهديد بمثل ذلك الاستيلاء.

وتعكس الطبيعة العسكرية لمرجعية النظام العلماني التركي طبيعة العلاقة بين المجتمع التركي والعلمانية، فاختيارات المواطن التركي لها حدود تضعها المؤسسة العسكرية وسلوك الحكومات المنتخبة خاضع للرقابة المباشرة من قبل المؤسسة العسكرية[10].

على أن هذه السلطات الواسعة للمؤسسة العسكرية قد بدأت في التراجع في ظل مساعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. فمع دخول تركيا مرحلة مفاوضات الانضمام للاتحاد الأوروبي، وتجاوز اقتصادها مرحلة الخطر، أصبح الدور الرقابي للجيش يُشكل عبئًا على الحياة السِّياسيَّة. ولم يعد بإمكان المؤسسة العسكرية أن تمارس دور الحكم أو الرقيب. فالانضمام إلى الاتحاد أمر تجمع على أهميته كل قوى المجتمع التركي ومؤسسات دولته، بما فيها المؤسسة العسكرية. ولما كان الانضمام للاتحاد يتطلب الخضوع لمعايير معينة فيما يتعلق بالديموقراطية وحقوق الإنسان، فقد أدخلت

---

(١٠) يوسف إبراهيم الجهماني: أتاتوركية القرن العشرين، سلسلة ملفات تركية، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠م، ص٨٦ ـ ٨٧.

عدة تعديلات على الدستور التركي طالت فيما طالت النص الخاص بمجلس الأمن القومي، كما أن تدخل المؤسسة العسكرية في الحياة السّياسيّة أصبح أقل حِدّة وتسلطًا، وإن كان لا يزال موجودًا، وأفسح المجال ـ خصوصًا في الدفاع عن العلمانية ـ لمؤسسات أخرى ضمن جهاز الدولة، أبرزها المحكمة الدستورية.

١٢٥ ـ **التعديلات الدستورية**: يعد إنشاء المحكمة الدستورية أبرز وجوه الإصلاح التي أتى بها دستور ١٩٦١م في تركيا. فبعد إقرار تعدد الأحزاب عام ١٩٤٥م، ووصول حزب المعارضة إلى الحكم عام ١٩٥٠م، واحتدام الصراع الحزبي وما أدى إليه من الأزمات السّياسيّة المتكررة وانعدام الاستقرار، ظهرت الحاجة إلى جهة تمارس رقابة على أعمال التشريعات التي كانت غالبًا ما تعكس توجهات الأحزاب التي تتداول السلطة، وتعمل ـ فضلًا عن ذلك ـ على ضمان الحريات السّياسيّة التي كرسها ذلك الدستور. ولقد ارتبط إنشاء هذه المحكمة بإرساء مفهوم جديد للسيادة يختلف نوعًا ما عما كان واردًا في دستور ١٩٢٤م. فقد نصت المادة (٣) من دستور ١٩٢٤ على: أن السيادة للأمة دون قيد أو شرط، «وهو ما كان يعني أن للبرلمان، باعتباره الجهة المخولة ممارسة السيادة نيابة عن الأمة سلطات مطلقة». ولكن المادة (٤) من دستور ١٩٦١م، ومن بعدها المادة (٦) من دستور ١٩٨٢م أضافت إلى تحديد صاحب السيادة العبارة الآتية: «وتمارس الأمة التركية سيادتها من خلال السلطات المختصة طبقًا للمبادئ الواردة في الدستور». فأصبحت هذه السلطات خاضعة لرقابة جهة قضائية هي المحكمة الدستورية، والتي أصبحت على هذا النحو، مخولة بمواجهة المؤسسات السّياسيّة الممثلة في البرلمان والحد من طغيانها[١١].

وطبقًا للمادة (١٤٦) من دستور ١٩٨٢م تتكوّن المحكمة الدستورية من أحد عشر عضوًا أصليًا، وأربعة احتياطيين، يعينهم رئيس الجمهورية. على أن يكون اثنان من الأعضاء الأصليين، واثنان من الاحتياطيين من بين قضاة محكمة الاستئناف العليا، واثنان من الأعضاء الأصليين، وواحد من

---

(١١) http: // www. Anayasa. Gov.tr/[illegible] H T M, 1/4/2008.

الاحتياطيين من بين قضاة مجلس الدولة، وعضو واحد من بين قضاة كل من: محكمة الاستئناف العسكرية العليا والمحكمة الإدارية العسكرية، ومحكمة المحاسبات. وترشح الهيئة العامة لكل محكمة من المحاكم المذكورة ثلاثة قضاة مستوفين للشروط؛ ليختار الرئيس أحدهم لشغل مقعد من مقاعد المحكمة الدستورية. كما يختار رئيس الجمهورية واحدًا من بين ثلاثة مرشحين يحددهم المجلس الأعلى للتعليم من بين أعضاء هيئات التدريس في مؤسسات التعليم العالي شريطة ألا يكونوا أعضاء في المجلس المذكور، ويختار الأعضاء الثلاثة الأصليين، والعضو الاحتياطي المتبقين من بين القيادات الإدارية والمحامين.

وتختص المحكمة الدستورية، طبقًا للمادة (١٤٨) من الدستور بفحص دستورية القوانين، والقرارات بقوانين، شكلًا ومضمونًا، وقواعد إجراءات المجلس الوطني الكبير. وتختص بفحص إجراءات التعديلات الدستورية دون مضمونها والمصادقة عليها. وفي جميع الأحوال لا يجوز أن يعرض على المحكمة الدستورية طعن يتعلق بشكل أو مضمون القرارات بقوانين التي تصدر إبان حالة الطوارئ أو الأحكام العرفية أو حالة الحرب. ويكون البحث في دستورية القوانين من حيث الشكل قاصرًا على المسائل المتعلقة بالحصول على الأغلبية المطلوبة في التصويت النهائي لأعضاء البرلمان. ويكون البحث في التعديلات الدستورية قاصرًا على ما يتعلق بالحصول على الأغلبية فيما يخص اقتراح التعديل والتصويت وما إذا كانت الإجراءات الواجبة الاتباع في حالة الضرورة قد تمت مراعاتها من عدمه[١٢].

لقد عكست نصوص كثيرة في دستور ١٩٨٢م التوجه المتسلط لمجلس الأمن القومي الذي حكم البلاد بشكل فعلي في أعقاب انقلاب ١٩٨٠م، وظهر ذلك واضحًا في صياغة المواد المتعلقة بالحريات والحقوق العامة بحيث أصبحت القيود على الحقوق والحريات العامة هي الأصل بدلًا من أن تكون استثناء. فضلًا عن القيود الواردة في كل مادة من المواد المنظمة للحريات العامة، جاء نص المادة (١٣)؛ ليضع قيدًا عامًّا على تلك الحقوق والحريات حيث أجاز تقييد الحقوق والحريات الأساسية بالقانون، بما يتفق

---

(١٢) المصدر السابق ذكره لنصوص الدستور التركي.

مع نص وروح الدستور، بغرض حماية سيادة الدولة ووحدتها، والجمهورية، والأمن العام، والنظام والسلم العام، وصالح الشعب، والصحة العامة أو للأسباب الأخرى المبينة في مواضعها من الدستور. إضافة إلى المادة (١٥) التي تتيح تعليق ممارسة الحقوق والحريات الأساسية كليًا أو جزئيًا في أوقات الحرب، والتعبئة العامة، وإعلان الأحكام العرفية، وحالة الطوارئ.

وقد جاءت التعديلات الدستورية في أعوام ١٩٩٥ و٢٠٠١ و٢٠٠٤م لتخفف كثيرًا من القيود التي تضمنها النص الأصلي للدستور، ولا شك أن سعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي من جهة، والنتائج الجيدة للسياسة الاقتصادية في السنوات التي أعقبت انقلاب ١٩٨٠م، والتي أدت إلى تخفيف حدة الاحتقان الاجتماعي، وبالتالي تحسين شروط عمل جهاز الدولة، قد مكّنت من إجراء تلك التعديلات.

لقد حدّت التعديلات الدستورية التي أجريت عام ١٩٩٥م إلى مدى بعيد من القيود المفروضة على الحقوق والحريات السّياسيّة والمدنية. وعلى سبيل المثال ألغي الحظر الذي كان يفرضه النص الأصلي للدستور على التعاون بين الأحزاب السّياسيّة ومنظمات المجتمع المدني. وسُمح للأحزاب السّياسيّة بأن تؤسس منظمات نسائية وطلابية وفروعًا لها في الخارج. كما سُمح لأعضاء هيئات التدريس في الجامعات وطلابها بالانضمام إلى الأحزاب، وخُفّض سن التصويت من ٢٠ سنة إلى ١٨ سنة. وأُلغي الحظر المفروض على مسئولي الأحزاب السّياسيّة المستقيلين في الانضمام لأحزاب أخرى. وختامًا جرى تعديل النص الذي كان يفرض العزل السياسي على كافة مسئولي الحزب الذي يصدر قرار بحظره من المحكمة الدستورية؛ ليقتصر على المسئول الحزبي الذي أدت أفعاله وأقواله إلى حظر الحزب دون غيره من مسئولي الحزب[١٣].

قبل ذلك كانت الحكومة التركية في عام ١٩٨٧م قد أقرت بحق الأفراد في اللجوء إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، واعترفت، عام

---

(١٣) Serap Yazici: The impact of the EU (European Union) on the liberalization and Democratization process in Turkey, on Turkey and the EU enlargement process of incorporation, edited by Richard T. Griffiths and Durmus Oz demir, Istanbul Bilgi University press, Istanbul, 2004-p93

١٩٩٠م، بنفاذ الأحكام الصادرة من تلك المحكمة في تركيا.

أما التعديل الدستوري الذي أجري في ١٧ أكتوبر ٢٠٠١م فقد عزّز الحماية الدستورية للحقوق والحريات الأساسية ووسّع - إلى حد بعيد - حدود حرية التعبير والحقوق الأخرى المرتبطة بها، كحق تكوين الجمعيات وحرية الصحافة، الأمر الذي أدى إلى تعميق الديمقراطية في تركيا(١٤).

ولم يقتصر الإصلاح الدستوري عام ٢٠٠١م على تعديل العديد من المواد المنظّمة للحقوق والحريات الأساسية في الدستور، ولكنه غير المنظور العام للدستور فيما يتعلق بالحريات والقيود المفروضة عليها. فقد تحولت المادة (١٣) التي كانت تمثل قيدًا عامًّا على الحريات إلى نص يتضمن حماية عامة لها. إذ كان النص الأصلي لهذه المادة يتضمن أسبابًا عدة يمكن الاستناد إليها لحظر الحريات والحقوق المنصوص عليها في الدستور، فضلًا عما نصت عليه المادة من جواز فرض قيود على كل من تلك الحريات والحقوق في المواد المخصصة لتنظيمها وحمايتها على نحو يجعل القيد هو الأصل وممارسة الحقوق والحريات هي الاستثناء. وقد أصبح نص المادة (١٣) بعد التعديل يجري على النحو الآتي: «لا يجوز تقييد الحقوق والحريات الأساسية إلا بقانون، وعلى نحو يتوافق مع النصوص ذات الصلة في الدستور ومع مراعاة عدم التأثير على فحواها. ويجب ألا تتعارض هذه القيود مع نص الدستور أو روحه ومتطلبات النظام الديموقراطي للمجتمع والجمهورية العلمانية واعتبارات المواءمة»(١٥). وبذلك ألغيت الأسباب العامة للحظر من نص المادة (١٣)، وبقي النص على أن الحقوق والحريات يجوز فرض القيود عليها بناء على الأسباب الواردة في المواد المخصصة لكلٍّ منها مع وضع الضوابط لهذه القيود بحيث لا تلعب بأصل الحق. وهذه الضوابط مستمدة من متطلبات التنظيم الديمقراطي للمجتمع والتوافق بين روح الدستور ونصوصه، وأبرزها أمران، الأول: مراعاة المواءمة أو التناسب «proportionality» والثاني: أن الاستثناء يجب ألا يستأصل أصل الحق أو الحرية. وهكذا أصبحت القيود على الحريات والحقوق هي الاستثناء

(١٤) Ibid, p 94.

(١٥) النص المعدل للدستور التركي على الموقع السابق ذكره.

والقاعدة هي المحافظة عليها، وهو ما يعيد الأمور إلى نظام شبيه بما قرره دستور ١٩٦١[١٦].

وشدد الإصلاح الدستوري لعام ٢٠٠٦م من شروط حظر الأحزاب السياسيَّة. فقبل التعديل كان حظر الحزب السياسي إذا أصبح مركزًا للأنشطة المضادة للدستور خيارًا وحيدًا للمحكمة الدستورية، أما بعد التعديل، فقد أصبح أمامها خيار آخر هو حرمان الحزب كليًا أو جزئيًا من الحصول على الدعم الحكومي. فضلًا عن أن مفهوم التحول إلى مركز للأنشطة المعادية للدستور قد تم تحديده على نحو يجعله أضيق نطاقًا وأوضح حدودًا، وأخيرًا أصبح اتخاذ قرار المحكمة الدستورية بحظر الحزب يتطلب موافقة سبعة أعضاء من بين أعضاء المحكمة الأحد عشر، بدلًا من الأغلبية البسيطة كما كان الحال قبل التعديل[١٧].

فضلًا عن هذا ومن أجل الحد من نفوذ المؤسسة العسكرية وتعزيز مؤسسات المجتمع المدني، تضمنت تعديلات عام ٢٠٠١م تعديلًا مهمًا لنص المادة (١١٨) يتعلق بتركيب مجلس الأمن القومي والقوة الملزمة لقراراته. فزاد النص عدد الأعضاء المدنيين في المجلس، وخفَّف من تأثير قراراته على مجلس الوزراء، وشدد على الطبيعة الاستشارية لمجلس الأمن القومي. وكانت الفقرة الثالثة من المادة (١٥) من الدستور تنص على حصانة أعمال مجلس الأمن القومي عن المراجعة القانونية من قِبل المحكمة الدستورية، فألغى هذا النص تعزيزًا لمبدأ حكم القانون وسيادة الدستور. على أن هذا الإلغاء لا يسمح بمراجعة تلقائية للقرارات السابقة، ولكنه يسمح بالنظر في الدعاوي التي تنشأ عن تطبيق تلك القرارات[١٨].

إضافة لذلك حصر التعديل عقوبة الإعدام في الجرائم التي تقع خلال الحرب أو التهديد بها وأعمال الإرهاب. وفي التعديلات الدستورية التي أجريت عام ٢٠٠٤م أُلغيت عقوبة الإعدام في الجرائم التي تقع خلال الحرب أو التهديد الجلي بها كما تم إلغاء عقوبة الإعدام في ثلاث حالات

Sonny Yazid, Ibid, p95. (١٦)

Ibid, 96. (١٧)

Sonny Yazid, Ibid p98. (١٨)

أخرى كان منصوصًا عليها في المواد ١٥، ١٧، ٨٧ من الدستور، وهكذا لم تقتصر تركيا على تحقيق التوافق مع قانون المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، ولكنها أزالت العقبة الدستورية في وجه المصادقة على البروتوكول الإضافي رقم (١٣) للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان(١٩).

وطالت التعديلات التي أدخلت على الدستور في ٢٢ مايو ٢٠٠٤م المادة (١٠) المتعلقة بمبدأ المساواة، والمادة (٩٠) التي تحدد وضع المعاهدات الدولية في النظام القانوني التركي، على نحو يوسّع مجال الحقوق والحريات الأساسية، ويعزّز حمايتها الدستورية. فقد كان النص السابق للمادة (١٠) يجري بأن كل الأفراد متساوون أمام القانون دون أية تفرقة بسبب اللغة أو الأصل أو اللون أو الجنس أو الرأي السياسي أو المعتقدات الفلسفية أو العقيدة أو الطائفة أو أية اعتبارات مماثلة، وأضاف تعديل عام ٢٠٠٤م إلى المادة المذكورة النص التالي: «وللرجال والنساء حقوق متساوية. والدولة ملزمة بأن تضع تلك المساواة موضع التطبيق». كما كان لتعديل المادة (٩٠) أثره في تعميق الحريات؛ إذ كان النص القديم يقرر أن يكون للاتفاقيات الدولية قوة القانون، ومعنى ذلك أنه في حالة التعارض بين المعاهدة الدولية والقانون الداخلي تسري القواعد العامة القاضية بأن التشريع اللاحق ينسخ التشريع السابق، وأن التشريع الخاص ينسخ العام. وجاء النص المعدل للمادة (٩٠) ليقرر أنه: «في حال أي تعارض محتمل بين المعاهدات الدولية التي تم الدخول فيها طبقًا للأصول والمتعلقة بالحقوق والحريات الأساسية، والقوانين الداخلية التي تتضمن نصوصًا مختلفة متعلقة بذات الموضوعات، تسري أحكام المعاهدات الدولية». ومعنى هذا: وضع المعاهدات الدولية المتعلقة بالحقوق والحريات الأساسية في مرتبة تعلو على القواعد القانونية العادية، ومن ثَمّ ضمان تطبيق أحكام الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية الأخرى المتعلقة بالحقوق والحريات الأساسية في تركيا(٢٠).

لقد حدّت التعديلات الدستورية المشار إليها من الطابع التسلطي

---

(١٩) Ibid.

(٢٠) Ibid, p67.

للدولة، وتعزز ذلك الأمر بجملة من الإصلاحات القانونية التي تم إقرارها بين فبراير ٢٠٠٢، ونوفمبر ٢٠٠٣م، وأطلق عليها «حزم الإجراءات الديمقراطية» «democratization packages»، والتي وسّعت مجال بعض الحقوق والحريات الأساسية مثل حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الصحافة وحرية تشكيل الجمعيات. ومن ناحية أخرى فقد أزالت تلك التعديلات بعض القيود المفروضة من قِبل العسكريين على الحكومة المدنية، ومن ذلك ما يتعلق بتعيين السكرتير العام لمجلس الأمن القومي، فطبقًا لقانون المجلس كان يجب تعيينه من بين المراتب العليا من الضباط، وطبقًا للتعديلات المشار إليها أصبح تعيينه يتم إما من بين هؤلاء الضباط أو من بين الموظفين المدنيين رفيعي المستوى. وبالفعل عينت الحكومة عام ٢٠٠٤م سفيرًا سابقًا في هذا المنصب كأول سكرتير عام مدني للمجلس. ومن ضمن تلك الإجراءات الديمقراطية أيضًا وعلى سبيل المثال، تعديلات تتعلق بإسباغ الشفافية على النفقات العامة؛ إذ كانت هناك بنود في الموازنة العامة لا تخضع لمحكمة المحاسبات - ديوان المحاسبة - (Court of accounts). وبموجب تلك التعديلات أصبحت كل النفقات العامة، بما فيها تلك الخاصة بالمؤسسات العسكرية، تخضع للرقابة القضائية لمحكمة المحاسبة التي تمارس هذه الرقابة نيابة عن المجلس الوطني الكبير بناء على طلب النواب. وطبقًا لهذه التعديلات أيضًا حظرت محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية لأي سبب من الأسباب. وتضمنت تلك التعديلات إجراءات معينة؛ لمنع التعدي وسوء المعاملة من جانب الشرطة، وبنودًا مستحدثة تتعلق بالحقوق الثقافية للأقليات، أصبح بموجبها للأقليات الحق في استخدام لغاتها في البث الإذاعي والتلفزيوني، وفي أن تنظم دورات دراسية لتعليم لغاتها الأصلية، وأن يتسمى أبناؤها بأسماء من تلك اللغات[٢١].

كما مَثّل قانون الحق في الحصول على المعلومات الصادر في نوفمبر ٢٠٠٣م خطوة مهمة في عملية تعزيز الديموقراطية في تركيا. ويهدف هذا القانون إلى إضفاء الشفافية التامة في كل ما يتعلق بعمل الدولة وهو أمر له أثر لا ينكر في تعزيز الديموقراطية[٢٢].

(٢١) Ibid, p99 - 100.

(٢٢) Ibid, p 99 - 100.

وأخيرًا أُلغيت عام ٢٠٠٤م محاكم أمن الدولة التي أُنشِئت بموجب التعديل الدستوري لعام ١٩٧٣م (الذي أعقب شبه الانقلاب عام ١٩٧١م)، والتي تم تعديل تشكيلها عام ١٩٩٩م لتصبح مُشكّلة من عناصر مدنية بالكامل.

وغني عن القول أن كل هذه الإجراءات لم يكن لها أن تظهر إلى حيز الوجود لولا السعي التركي الدؤوب للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهو هدف يكاد أن يكون مجمعًا عليه بين فئات الشعب التركي والصفوة السِّياسيَّة فيه، سواء العلمانية منها أو ذات المرجعية الدينية. ويلاحظ أن النزاعات التركية الداخلية بين الفريقين، العلمانيين وذوي التوجه الإسلامي، لا تدور حول الاتجاه للاندماج في أوروبا ذات الجذور غير الإسلامية، ولكن حول بعض الحقوق المتعلقة بممارسة بعض المظاهر الإسلامية (كارتداء الحجاب)، وهو ما ينظر إليه الإسلاميون الأتراك - ويشاركهم في ذلك الاتحاد الأوروبي - على أنه ممارسة لحريات أساسية، بينما يرى فيه العلمانيون الأتراك نكوصًا عن الطبيعة العلمانية للدولة.

وقد أثمرت تلك التعديلات في قطع خطوات نحو الهدف المنشود. ففي ٦/ ١٠/ ٢٠٠٤م أعلنت المفوضية الأوروبية أن تركيا مؤهلة لبدء مفاوضات العضوية في الاتحاد الأوروبي، وأكدت في تقريرها المقدم إلى القمة الأوروبية أن تركيا تستجيب إلى حد كبير للمعايير السِّياسيَّة للعضوية، وتقترح بدء مفاوضات العضوية معها. وتضمن التقرير فحصًا دقيقًا للنواقص التي يعاني منها النظام السياسي في تركيا خصوصًا في مجالات حقوق الإنسان، وأشار التقرير بشكل خاص إلى أن: «مجلس الأمن القومي فقد سلطاته التنفيذية، ولكن ممثليه لا يزالون يشاركون في إدارة قطاعي الإعلام والتعليم»[٢٣].

وفي ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٤م وقعت تركيا ممثَّلة في رئيس الوزراء رجب طيب أردوغان، ووزير خارجيتها عبد الله جل مشروع الدستور الأول للاتحاد الأوروبي بما فيه «معايير كوبنهاجن» التي يرى البعض أن تركيا غير قادرة على الوفاء بها[٢٤].

---

(٢٣) الحياة، ٧/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

(٢٤) نظام مارديني: مقال «عندما تلعب أوروبا بالعضوية التركية»، الحياة، ٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م.

١٢٦ ـ التنظيم الدستوري لحق تكوين الجمعيات والأحزاب: تنص المادة (٣٣) من دستور ١٩٨٢ الواردة ضمن الفصل الرابع الخاص بالحقوق والواجبات الأساسية على أن: «لكل شخص الحق في تكوين الجمعيات، والانضمام لها دون إذن مسبق. ويكون تقديم المعلومات والوثائق اللازمة لذلك قانونًا للسلطة المختصة وفقًا للقانون كافيًا لتمكين الجمعية من الوجود. وإذا ظهر أن المعلومات والوثائق المقدمة متعارضة مع القانون، تقدمت السلطة المعنية إلى المحكمة المختصة لتعليق نشاط أو حل الجمعية المعنية. ولا يجوز إجبار أحد على الانضمام إلى عضوية جمعية أو الاستمرار فيها. وينظّم القانون الإجراءات والشروط التي تحكم ممارسة حق تكوين الجمعيات.

وعند حل جمعية أو تعليق نشاطها طبقًا للقانون بقرار من القاضي، أو إيقاف نشاطها من قِبل سلطة خولها القانون ذلك دون انتظار قرار المحكمة في الحالات التي يكون من شأن التأخير فيها أن يعرض للخطر وحدة الدولة غير القابلة للانقسام في أرضها وقوميتها، أو الأمن القومي أو السيادة أو النظام العام، أو حماية حقوق وحريات الآخرين أو الحول دون وقوع الجريمة، فإن مثل هذا القرار بالتعليق يجب أن يعرض على المحكمة لإقراره خلال أربع وعشرين ساعة، وما لم تعلن المحكمة قرارها خلال ثمانٍ وأربعين ساعة يصبح ذلك التعليق الإداري تلقائيًا كأن لم يكن.

ولا يحول نص الفقرة الأولى من هذه المادة دون فرض قيود قانونية على حق موظفي القوات المسلحة والخدمة المدنية العسكريين والمدنيين في تكوين الجمعيات أو المشاركة فيها.

وتسري أحكام هذه المادة على المؤسسات الخيرية»[٢٥].

وتنص المادة (٦٧) الواردة في ذات الفصل، على أنه: «طبقًا للشروط المبينة في القانون للمواطنين الحق في التصويت وفي أن ينتخبوا، وأن يشاركوا في الأنشطة السِّياسيَّة على استقلال أو في أحزاب سياسية وفي

---

(٢٥) المصدر السابق لنصوص الدستور التركي، والفقرة الأخيرة معدلة بالقانون ٤١٢١ في ٢٣ يوليو ١٩٩٥م.

المشاركة في الاستفتاء...»[٢٦].

وتنص المادة (٦٨) (المُعدّلة بالقانون ٤١٢١ في ٢٣ يوليو ١٩٩٥م) والمُعَنْوَنة «تشكيل الأحزاب، وعضويتها والانسحاب منها» على أن: «للمواطنين الحق في تأسيس الأحزاب السّياسيّة والمشاركة فيها والانسحاب منها طبقًا للإجراءات المقررة. ومن أجل الانتماء للأحزاب السّياسيّة يجب أن يكون الشخص قد تجاوز الثامنة عشرة من عمره.

والأحزاب السّياسيّة جزء لا يتجزأ من النظام السياسي الديموقراطي.

وتنشأ الأحزاب السّياسيّة دون إذن مسبق وتمارس نشاطها طبقًا للقواعد المقررة في الدستور والقانون.

ويجب ألا تتعارض النظم الأساسية للأحزاب وبرامجها مع وحدة الدولة، إقليميًا وقوميةً، أو حقوق الإنسان، أو السيادة القومية، أو مبادئ الجمهورية الديموقراطية والعلمانية، أو أن تهدف للدفاع عن إقامة دكتاتورية أي طبقة أو مجموعة، أو أي نوع آخر من الدكتاتورية، أو أن تحرض المواطنين على ارتكاب الجريمة.

ولا يجوز للقضاة ولا للمدعين العامين، ولا لأعضاء الهيئات القضائية العليا بما فيهم أعضاء محكمة المحاسبات، ولا للموظفين العموميين ممن لا يعتبرون عمالًا طبقًا للوظائف التي يقومون بها، ولا طلاب التعليم الثانوي، ولا لأعضاء القوات المسلحة أن يكونوا أعضاء في الأحزاب السّياسيّة.

وينظّم القانون عضوية العاملين بالجامعات في الأحزاب السّياسيّة، ولا يجوز للقانون أن يسمح لهؤلاء الأفراد بالقيام بالنشاط في الأحزاب خارج هيئاتها المركزية، ويحدد القانون مبادئ السلوك التي يتعين على أعضاء هيئة التدريس ممن ينتمون للأحزاب اتباعها.

وينظّم القانون المبادئ التي تحكم انتماء طلاب الجامعات للأحزاب.

وتقدم الدولة دعمًا ماليًا عادلًا ومناسبًا للأحزاب السّياسيّة. وينظّم القانون الدعم الذي تقدمه الدولة للأحزاب واشتراكات عضويتها والتبرعات

---

(٢٦) المصدر السابق، لنصوص الدستور التركي.

التي تقدم لها»[٢٧].

وتنظم المادة (٦٩) (المعدلة بذات القانون آنف الذكر) المبادئ التي يتعين على الأحزاب إتباعها، على النحو الآتي:

«يجب أن تكون أنشطة الأحزاب السّياسيّة ونظمها الداخلية ونشاطاتها مترافقة مع المبادئ الديموقراطية، وينظّم القانون تطبيق تلك المبادئ.

ولا يجوز أن تمارس الأحزاب السّياسيّة نشاطًا تجاريًا.

ويجب أن تتناسب مداخيل الأحزاب السّياسيّة ونفقاتها مع أهدافها، وينظّم القانون كيفية إعمال هذا الشرط. كما ينظم القانون طرائق مراقبة المحكمة الدستورية لمداخيل الأحزاب السّياسيّة ومصروفاتها وممتلكاتها ومدى مطابقتها للقانون ويحدد القانون معايير التدقيق والعقوبات التي تطبق في حال وقوع المخالفات.

وتساعد محكمة التدقيق المحكمة الدستورية في ممارسة هذه المهمة. وتكون قرارات المحكمة الدستورية في هذا الشأن نهائية.

ويصدر القرار بحل الأحزاب السّياسيّة من المحكمة الدستورية بناء على دعوى يقيمها مكتب رئيس الادعاء العام للجمهورية.

ويصدر القرار بحل الحزب نهائيًا إذا ثبت أن النظام الأساس وبرنامج الحزب السياسي تنتهك نص الفقرة الرابعة من المادة (٦٨) من الدستور.

ويصدر قرار المحكمة الدستورية بحل الحزب السياسي نهائيًا على أساس مخالفة الفقرة الرابعة من المادة (٦٨) فقط في حالة إذا ما ثبت للمحكمة أن الحزب المعني قد أصبح مركزًا لممارسة تلك النشاطات. ويعتبر الحزب السياسي قد أصبح مركزًا لمثل هذه الأفعال إذا كانت تلك الأفعال قد وقعت من أعضاء ذلك الحزب حصرًا، أو إذا شارك فيها صراحة أو ضمنًا الجمعية العمومية للحزب أو القيادة العامة أو الهيئة المخولة اتخاذ قرار مركزي أو الجهاز الإداري للحزب المعني أو الهيئة البرلمانية لأعضاء الحزب في المجلس الوطني أو المكتب التنفيذي لها، أو إذا كانت الأفعال المشار إليها قد ارتكبت بقرار من منظمات الحزب المعني.

(٢٧) المصدر السابق، نصوص الدستور التركي.

ويجوز للمحكمة الدستورية، بدلًا من حل الحزب نهائيًا طبقًا للفقرات السابقة، أن تقضي بحرمان الحزب من الدعم الذي تقدمه الدولة كليًا أو جزئيًا بما يتناسب مع الأفعال المعروضة على المحكمة.

ولا يجوز إعادة تأسيس حزب جرى حله نهائيًا على هذا النحو تحت اسم آخر.

ولا يجوز لأعضاء الحزب الذي تقرر حله، بما فيهم مؤسسيه، ممن تسببت أفعالهم أو أقوالهم في حل الحزب أن يكونوا أعضاء مؤسسين أو قياديين أو مشرفين في حزب سياسي جديد لمدة خمس سنوات من تاريخ نشر قرار المحكمة الدستورية بحل الحزب وحيثياته في الجريدة الرسمية.

والأحزاب السِّياسيَّة التي تتلقى دعمًا عينيًا أو ماليًا من دول أجنبية أو منظمات دولية أو من أشخاص طبيعيين أو اعتباريين غير أتراك تحل بشكل نهائي.

وينظِّم القانون تشكيل الأحزاب السِّياسيَّة وممارستها نشاطها والإشراف عليها وحلها أو حرمانها من مساعدة الدولة كليًا أو جزئيًا في إطار النصوص المذكورة آنفًا»[٢٨].

ونشير ختامًا إلى أن الأحزاب تمارس نشاطها ملتزمة بنصوص الدستور وأبرزها ـ في خصوص بحثنا ـ نص المادة الثانية التي تحدد خصائص الجمهورية وهي: أنها دولة ديمقراطية وعلمانية واجتماعية يسودها حكم القانون، وتقوم على الاعتبارات الأساسية الواردة في مقدمة الدستور، ومن بينها عدم تقديم أية حماية للأفكار والآراء المعادية لما يفرضه مبدأ العلمانية، والعزم على عدم السماح بأي تدخل من أي نوع للمشاعر الدِّينيَّة المقدسة في شئون الدولة والسياسة[٢٩].

١٢٧ ـ أحزاب الإسلام السياسي في تركيا وموقف الدولة منها: في ظل الحرية السِّياسيَّة والنظام التعددي الذي أخذت به تركيا في أعقاب الحرب العالمية الثانية وكرسه دستور ١٩٦١م ومن بعده الدستور الحالي، ظهرت

(٢٨) المصدر السابق، نصوص الدستور التركي.

(٢٩) فقرة (٥٢) من هذه الرسالة.

تناقضات التوجه العلماني الجذري المرتبط بنزعة قومية تركية حادة - والذي تبناه أتاتورك وحكومته وتولى الجيش والنخبة الحاكمة بعده الحفاظ عليه - مع الطبيعة الإسلامية المحافظة لقطاع واسع من الجماهير التركية.

لقد انبعثت التيارات السِّياسيَّة الإسلامية بعد ركود استمر عقودًا أخذت فيها البلاد بالعلمانية المتشددة، بمجرد أن أخذت تركيا بنظام التعددية الحزبية المسموح فيها بتداول السلطة عبر انتخابات برلمانية حقيقية في أعقاب الحرب العالمية الثانية. واتسع نفوذها من حينها، مستندًا إلى تجذُّر الدين في نفوس قطاع عريض من الشعب التركي من جهة وتطور أيديولوجية وبرامج وأساليب العمل السياسي لهذه الأحزاب من جهة ثانية، وتطور الديموقراطية التركية من جهة ثالثة.

وتمحور النشاط السياسي المعارض في أعقاب الحرب العالمية الثانية حول مقاومة الفساد الذي ترعرع في ظل حكم الحزب الواحد (حزب الشعب الجمهوري)، والمطالبة بتعزيز الحريات العامة، وبشكل خاص الحرية الدينية. وعمل كل من الحزب الحاكم والحزب المعارض (الحزب الديموقراطي) على الحد من الإجراءات الصارمة المضادة للحرية الدِّينيَّة التي كانت سارية في ذلك الحين. وظهرت مجموعة من الجمعيات الإسلامية والمجلات الدِّينيَّة التي كان الكماليون قد حظروها، وارتفعت أصوات تطالب بالتخلي عن السياسة العلمانية المتشددة والحد من التدخل في المعتقدات الدينية.

وتقرر عام ١٩٤٨م، ولأول مرة منذ قيام النظام الجمهوري، تقديم مساعدات مالية للراغبين في الحج. وفي عام ١٩٤٩م عقدت دورات؛ لتأهيل الأئمة والخطباء، وتقرر السماح بتعليم بعض الدروس الدِّينيَّة في المرحلة الأولية. وفتحت المزارات الدينية، وأخذت الحكومة على عاتقها دفع رواتب رجال الدين، ورحبت الحكومة بمشروع قرار لفتح كلية للعلوم الدِّينيَّة في جامعة أنقرة[٣٠].

---

(٣٠) د. إبراهيم خليل العلاف: خارطة الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة، وكذلك خليل علي مراد: الأحزاب السياسية والمسألة الدينية في تركيا، ضمن: الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة، مرجع سابق، ص٧١ وما بعدها.

واتخذ الحزب الديموقراطي الذي شكّل الحكومة، وكان منه رئيس الدولة بعد فوزه في انتخابات ١٩٥٠م نهجًا مخالفًا للسياسة العلمانية المتشددة التي كانت تتبعها الدولة منذ إعلان الجمهورية. وهاجم مندريس (رئيس الوزراء) نهج أتاتورك في العلمانية في خطاب ألقاه في أنطاليا عام ١٩٥٢م مفتتحًا بذلك حملة واسعة من الهجوم على العلمانية.

وألغت حكومة مندريس القرار الصادر بمنع الأذان، وقراءة القرآن باللغة العربية، وأنشأت كلية الإلهيات بجامعة أنقره عام ١٩٥١م، وسمحت الحكومة عام ١٩٥٢م بتدريس الدين في معاهد المعلمين. وترافق ذلك مع نشر دراسات عديدة تهاجم فصل الدين عن الدولة، وطالب بعض النواب بعودة النص الدستوري على أن الإسلام دين الدولة، وازدهرت طباعة الكتب الدينيّة والمصاحف وأعيد فتح تكايا الدراويش، وسمح بجمع التبرعات لبناء المساجد. وشهدت حقبة الخمسينيات تزايدًا في عدد المدارس والمعاهد الدينيّة (بلغ عددها عند منتصف السبعينيات ٦٩٩ مدرسة). وبدأت حملة لترميم المساجد على نفقة الدولة، وأسست مساجد جديدة (تشير الإحصائيات إلى أن عدد المساجد التي بنيت في عهد حكومة الحزب الديموقراطي بلغ ثمانية آلاف مسجد)، وازداد عدد الجمعيات الإسلامية التي تستهدف بناء المساجد، ونشر القيم الإسلامية من ١٠٨٨ جمعية عام ١٩٥٥م إلى ١٠٧٣٠ جمعية عام ١٩٦٨م[٣١].

ومع تعزز الحريات الديموقراطية، وازدهار التيارات الإسلامية، بدأت تلك التيارات تتشكل في أحزاب ذات نزعة إسلامية. ويعتبر حزب النظام الوطني Milli Nizam Party المؤسس في يناير ١٩٧٠م برئاسة يونس عارف أمره أول حزب سياسي يرفع راية الإسلام السياسي. وفي ٢١ أبريل ١٩٧١م قررت المحكمة الدستورية إغلاق الحزب المذكور للأسباب التالية[٣٢]:

١ ـ مخالفة المبادئ التي قام عليها الحزب ونشاطه فيما بعد التأسيس لمبادئ الدستور.

---

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) د. وليد رضوان: تركيا بين العلمانية في الإسلام في القرن العشرين، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م.

٢ ـ العمل على إلغاء العلمانية في البلاد وإقامة حكومة إسلامية.

٣ ـ السعي لضرب الأسس الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية التي تقوم عليها البلاد.

٤ ـ العمل ضد مبادئ أتاتورك.

٥ ـ القيام ببعض المظاهرات الدينية[٣٣].

وفي ١١ أكتوبر ١٩٧٢م قام نجم الدين أربكان بإعادة تجميع عناصر الحزب المنحل تحت راية حزب جديد هو حزب السلامة الوطني Milli Selamet Party، وترك رئاسته ليونس عارف مفضلًا العمل من وراء الكواليس، ومتجنبًا رفع راية إسلامية صريحة. فتضمن برنامجه: القيام تجمع يعتمد الفضيلة والأخلاق، ويعلي القيمة المعنوية للإنسان بحسب ما نصت عليه المادتان العاشرة والرابعة عشرة من الدستور، وبمجرد حصول الحزب على الشرعية بدأ في مهاجمة النهج الكمالي في العلمانية المعادية للإسلام. وبدأ أربكان ينادي علنًا بالدولة الإسلامية. وشهدت فترة مشاركة حزبه في حكومة الائتلافية مع الجبهة القومية برئاسة ديميريل عام ١٩٧٥م ظهور عدد متزايد من مدارس الأئمة والخطباء. وشُرع بتدريس مادة الأخلاق (الإسلام) كمادة إجبارية في المدارس التركية، كما استطاع حزب السلامة الوطني أن ينتزع من البرلمان قانونًا يجيز ليني عثمان العودة لتركيا، وبضغط منه أصدرت رئاسة الشئون الدِّينيَّة التابعة لمجلس الوزراء بيانًا في يونيو ١٩٧٣م دعت فيه المرأة التركية لارتداء الحجاب[٣٤].

وبحلول أواخر السبعينات بدا واضحًا أن الاتجاه الشعبي نحو الإسلام كعاطفة وهوية أصبح أمرًا معترفًا به من المؤسسة السِّياسيَّة، ولم يعد أحد يرى العودة إلى العلمانية المتشددة المميزة للفترة الكمالية أمرًا ممكنًا.

---

(٣٣) كمال السعيد حبيب: الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا، دراسة حالة حزب الرفاة، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٦م، ص٢٨٣، حيث يشير إلى أن إغلاق الحزب كان في ٢٠ مايو ١٩٧١م، وربما يكون التاريخ الوارد في المتن تاريخ الحكم والوارد في الرسالة تاريخ تنفيذه.

(٣٤) وليد رضوان، المرجع السابق، ص١٩٠ ـ ١٩١، وكذلك: كمال السعيد حبيب، ص٢٨٧ ـ ٢٨٩.

وبلغ الصراع على الهوية أشده في عام ١٩٨٠م. وشاهد ملايين الأتراك مظهرًا لذلك على التليفزيون في ٨ أبريل ١٩٨٠م حيث كانت الصلاة تذاع من أحد جوامع إسطنبول، وعندما نادى الإمام للصلاة على روح مصطفى كمال صدرت صيحات استنكار من المصلين. وأوقف البث على الفور، ولكن الحادث هزَّ تركيا من أعماقها، وأدى لردود أفعال واسعة. وعقب ذلك وقبل انقلاب ١٢ سبتمبر ١٩٨٠م مباشرة أقيم مهرجان شعبي حاشد في مدينة قونية دعا فيه زعماء حزب السلامة الوطني صراحة إلى إلغاء نظام العلمنة[٣٥]. وبوقوع الانقلاب أُغلق حزب السلامة (وحُظرت الأحزاب عمومًا)، واعتقل قادة الحزب وقدم أربكان و٢٣ من قادة الحزب للمحاكمة العسكرية في أبريل ١٩٨١م بتهمة العمل على استبدال مبادىء الدولة القانونية والاجتماعية والاقتصادية بمبادئ تقوم على الإسلام وقيام عدد من المنظمات الشبابية والمهنية المرتبطة بالحزب سرًا على تطبيق الشريعة وإهانة أتاتورك، وانتهت المحاكمة في أواخر عام ١٩٨٣م بحبس أربكان أربعة أعوام وحبس بقية المتهمين مددًا أقل[٣٦].

وعمل قادة انقلاب ١٩٨٠م على إعادة الانضباط إلى المجتمع بضرب قوى اليمين السياسي الإسلامي، وتصفية منظمات العمال والأحزاب اليسارية، والحد من الحريات الديمقراطية التي نظمها دستور ١٩٦٠م، ووضع نظام انتخابي جديد يقضي على دور الأحزاب الصغيرة في تسيير آلية الحكم من خلال تغيير قواعد التمثيل النسبي، ورفع الحد الأدنى للتمثيل في البرلمان، وتكريس وضع الجيش في الحياة السياسيَّة من خلال النص الدستوري على مجلس الأمن القومي، وتعزيز امتيازات السلطة التنفيذية، وإزاحة الطبقة السياسيَّة القديمة بفرض حظر على كل من شارك في الحكم قبل الانقلاب لمدة ١٠ سنوات، وعلى أعضاء المجلس الوطني لمدة ٥ سنوات، وإخضاع التعليم، وتدريس الدين لسيطرة الدولة، وتشديد شروط تشكيل الأحزاب، مع التأكيد على المبادئ الكمالية الستة المعروفة[٣٧].

(٣٥) د. وليد رضوان، ص١٩١ ـ ١٩٣، وكمال السعيد، ص٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣٦) كمال السعيد، السابق، ص٢٩٦.

(٣٧) وليد رضوان، ص٢٠٦ ـ ٢١٢.

ولم يكتف الانقلاب بحل الأحزاب واعتقال قادتها، بل أقال العمد وأعضاء المجالس المحلية وركز السلطة في يد مجلس الأمن القومي برئاسة كنعان أفرين رئيس الأركان. وتوسّع العسكريون في الاعتقالات حتى بلغ عدد المعتقلين ١٢٠ ألفًا، وصدرت أحكام عسكرية بالإعدام على ٣٦٠٠ شخص[٣٨].

والانقلاب المذكور يندرج في إطار الآلية التي كانت معهودة في تركيا حيث يتدخل الجيش؛ ليعيد اللعبة السّياسيّة إلى قواعدها، ثم ينسحب لثكناته. ولكن الانقلابيين لم يسعوا؛ لتصفية جذور التيار الديني بقدر ما سعوا للسيطرة عليه وإخضاعه لإرادة الدولة.

ففي ظل التوجه الغربي للجيش والطبقة الحاكمة ـ الذي تبلور في السنوات الأخيرة في مشروع الانضمام إلى الوحدة الأوروبية ـ كانت تنمو في أرياف الأناضول حركة إسلامية نشطة أفادت من جو الحريات النسبي، ومن حاجة الدولة إليها لمواجهة اليسار الصاعد في حقبة السبعينات وبداية الثمانينات من القرن الماضي. واستعان الجيش الذي انقلب على الحكم المدني عام ١٩٨٠م بتلك الحركة، لتثبيت حكمه. ويمكن القول إن ذلك الانقلاب على النظرة الكمالية للإسلام والتفكير بأن باستطاعة القومية والعلمانية التصالح مع الدين قد ساعد في الصعود التالي لتيار الإسلام السياسي ـ حزب الرفاه ثم حزب العدالة والتنمية ـ، وأن في ذلك نوعًا من تقفي أثر التقاء العلمانية والمسيحية في أوروبا؛ لإبعاد اليسار عن السلطة في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وفي ذلك الإطار فرض زعماء الانقلاب على الضباط الصغار تلقي دروس في الإسلام، وجعلوا التعليم الديني إجباريًا وسمحوا بتأسيس مئات من المدارس للأئمة والخطباء؛ وطردوا آلاف الأساتذة الجامعيين ذوي التوجه اليساري[٣٩].

وأسس أوزال رئيس الوزراء، حزبه «الوطن الأم» الذي ضم بين صفوفه العديد من الوجوه الإسلامية البارزة، واتبع سياسة مهادنة مع التيارات الإسلامية رغم إيمانه بالعلمانية، وأعلن أوزال عن موقفه بقوله: «أنا مؤمن متحمس، ولكن تركيا بلد علماني رغم كل شيء».

---

(٣٨) كمال السعيد حبيب، السابق، ص٢٩٧.

(٣٩) مصطفى زين: العلمانية مسيحية، مقال في الحياة اللندنية، ٢٨/ ٤/ ٢٠٠٧م.

ولم يكن من المتوقع أن يستمر الوفاق بين الدولة والتيار الديني إلى الأبد، فقد استخدمت الدولة هذا التيار؛ لتثبيت أقدامها في مواجهة صعود اليسار، وأصبح عليها أن تلجم طموحاته نحو السلطة.

في أغسطس ١٩٨٣م تأسس حزب الرفاه Refah party ذو الاتجاه الإسلامي، وفي عام ١٩٨٧م، وبعد رفع الحظر السياسي عنه، تولى نجم الدين أربكان رئاسة الحزب. وفي منتصف فبراير ١٩٨٧م خرجت مظاهرة بعد صلاة الجمعة في مسجد بايزيد بإسطنبول تطالب بتركيا إسلامية. وتضاعف عدد المساجد في الثمانينات ثلاث مرات حتى وصل إلى ٧٢ ألف مسجد، وأصبح عدد المدارس الإسلامية ٧١٦ مدرسة تضم ٢٢٩ ألف طالب. كما زاد عدد المعاهد الإسلامية التابعة لوزارة الدفاع، وبدأ التيار الديني في التسلل إلى الجيش مرة أخرى بعد تصفيتين كبيرتين على يد الجنرال جمال جورسيل عام ١٩٦٠م، والجنرال كنعان إفرين عام ١٩٨٠م. وبدأ كنعان إفرين (الذي أصبح رئيسًا لجمهورية آنذاك) في مهاجمة التيار الإسلامي. وفي نهاية ديسمبر ١٩٨٧م اجتمع في أنقرة الجنرالات من أعضاء مجلس الأمن القومي، ووجهوا مذكرة إلى رئيس الجمهورية أشاروا فيها إلى انزعاج القوات المسلحة من امتداد تأثير المسلمين الأصوليين، وأنها تتوقع اتخاذ الإجراءات اللازمة لوقف ذلك الاتجاه وأردفت القوات المسلحة ذلك بحركة تصفية لطلاب المدارس العسكرية أسفرت عن استبعاد نحو ٥٠٠ طالب من ذوي الميول الدينية[٤٠].

وكان واضحًا أن أوزال (رئيس الوزراء) لم يكن على وفاق مع قادة الجيش بهذا الصدد، فعمل على استبعاد رئيس الأركان قبل انتهاء مدته، كما بذل جهده؛ لتعيين رئيس أركان غير متشدد في مواجهة الحركة الدينية.

ودار صراع علني مرة أخرى حول ارتداء طالبات الجامعة غطاء الرأس، كانت جامعة الشرق الأوسط المعروفة بعلمانيتها المتشددة هي ساحته، حيث رفض الأساتذة العلمانيون دخول الطالبات المحجبات إلى الجامعة، وأحيل الأمر إلى المحكمة الدستورية التي أيدت قرار الجامعة بفصل الطالبات

(٤٠) وليد رضوان، ص٢٢٤.

المحجبات لكن تورجوت أوزال ألغى قرار إدارة الجامعة وأعاد الطالبات[41].

في أكتوبر ١٩٨٩م تنحى كنعان أفرين عن رئاسة الجمهورية، وأصبح تورجوت أوزال ـ الذي يعد علمًا على المرحلة الجديدة من استقرار تركيا، وتجاوزها أزمتها الاقتصادية ـ رئيسًا للجمهورية.

ويرى كثيرون أن صعود حزب الرفاه لم يكن مجرد علامة على صعود الحركة الإسلامية في تركيا، وإنما كان علامة على تحول تركيا نحو دولة ديموقراطية وتعددية ومؤسسية تنحي جانبًا عبادة أتاتورك، وتقوم على الاقتصاد الحر، مع ما يترافق مع ذلك من ليبرالية سياسية، ومن اعتراف بحرية العقيدة، أو تحولها من العلمانية المعادية للدين إلى العلمانية المحايدة تجاه الدين، والتي ينتج عنها نوع من الاعتراف المحايد بالإسلام كدين للأغلبية السكانية التركية[42].

وفي أكتوبر ١٩٩١م أجريت انتخابات برلمانية فقد فيها الحزب الحاكم (الوطن الأم) أغلبيته لصالح حزب الطريق القويم برئاسة سليمان ديميريل، وأحرز حزب الرفاه الإسلامي ١٦,٨٪ من الأصوات، وتشكلت حكومة ائتلافية. وفي نوفمبر ١٩٩٢م أحرز حزب الرفاه فوزًا كبيرًا في الانتخابات البلدية (٢٤,٥٪)، وفي الانتخابات البرلمانية المبكرة التي أجريت في ديسمبر ١٩٩٥م (بسبب ارتفاع التضخم الذي وصل إلى ٧٠٪، وحركة الاحتجاج الاجتماعي الواسعة التي ترتبت على ذلك، وأدت إلى سقوط الحكومة الائتلافية التي كانت تقودها السيدة تانسو تشيللر زعيمة حزب الطريق القويم) فاز حزب الرفاه، ولأول مرة في تاريخ الحركة الإسلامية التركية، بالمركز الأول بنسبة (٢١,٣٪) من الأصوات، وحصل على ١٥٨ مقعدًا من مقاعد البرلمان، بينما تراجعت الأحزاب من شتى الاتجاهات الأخرى. ولكن أيًا من الأحزاب لم يحز الأغلبية اللازمة لتشكيل الحكومة بمفرده، ولم يبد أي من الأحزاب الأخرى استعدادًا لتشكيل حكومة ائتلافية مع حزب الرفاه، وبعد شهرين ونصف تشكلت حكومة ائتلافية من حزب الوطن الأم وحزب

(٤١) وليد رضوان، ص٢٣٠.

(٤٢) كمال السعيد، السابق، ص٣٠٢ ـ ٣٠٥.

الطريق القويم[٩٣].

لم تدم هذه الحكومة سوى ثلاثة شهور، وانتهى الأمر بتكليف أربكان بتشكيل الحكومة فشكّل حكومة ائتلافية مع حزب الطريق القويم «بزعامة تانسو شيللر» في ٧ يونيو ١٩٩٦م على أن يرأس كل من الزعيمين الحكومة لمدة عامين. وكان لحزب الرفاه الإسلامي (١٩) حقيبة وزارية من بين (٣٦) منها العدل والمالية والزراعة والإسكان والثقافة والشئون الدِّينيَّة بينما آلت وزارات الخارجية والدفاع والداخلية والتعليم والصناعة والتجارة إلى حزب الطريق القويم. وتم ذلك بقبول المؤسسة العسكرية وكبار رجال الأعمال والأحزاب العلمانية. ورأى البعض أن ذلك لم يكن أكثر من إتاحة الفرصة لحزب الرفاه، لبيان عجزه عن إدارة تلك الوزارات في ظل مشكلات التضخم والبطالة والدَّيْن الخارجي والداخلي والمسألة الكردية وقضايا حقوق الإنسان. وتعامل أربكان مع هذه المشكلات من خلال رفع الرواتب والمعاشات والاهتمام بتطوير أداء البلديات، وعمل على زيادة شعبية حزبه داخليًّا، وعلى تنشيط دور تركيا الخارجي مع محيطها الإسلامي، ووقع اتفاقية لتوريد الغاز مع إيران في ظل الحملة الأمريكية المتصاعدة لحصار إيران. وأتبع ذلك في مطلع شهر رمضان، ولم يكن قد مضى على وجوده في الحكم ستة شهور، باتخاذ عدة إجراءات استنفرت ضد القوى العلمانية والمؤسسة العسكرية، أبرزها تشريع حرية ارتداء الحجاب في الجامعات وإدارات الدولة كافة، وبناء جامع في منطقة تقسيم أشهر مناطق إسطنبول، وبناء جامع آخر في أنقرة بجوار القصر الجمهوري، وتنظيم مواعيد العمل؛ لتتناسب مع مواعيد الإفطار في رمضان ومع صلاة الجمعة، واستضاف في حفل إفطار رؤساء الطرق الدِّينيَّة المحظورة رسميًّا منذ عام ١٩٢٥م. وفي ٣ فبراير ١٩٩٧م أقام رئيس بلدية سنجان التابعة لأنقرة احتفالاً في يوم القدس دعا إليه السفير الإيراني في أنقرة الذي دعا الشعب التركي إلى المضي قدمًا في تطبيق الشريعة الإسلامية، وأيده رئيس البلدية في حين كانت صور قادة حماس، وحزب الله، والجهاد الإسلامي ترفرف عالية[٩٤].

---

(٩٣) وليد رضوان، ص٢٦٢ ـ ٢٦٥.

(٩٤) وليد رضوان، ص٢٦٦ ـ ٢٧٠.

وتصاعدت المعارضة العلمانية بشقيها المدني والعسكري لهذه التوجهات، وقدمت طلبات حجب ثقة في البرلمان ونشرت مقالات صحفية تدعو الجيش للتدخل، وبالفعل في ٢٨/٢/١٩٩٧م قدم مجلس الأمن القومي ١٨ مطلبًا لحكومة أربكان بغرض حماية العلمانية، كان من أبرزها الحد من انتشار التعليم الديني من خلال زيادة مدة التعليم الإلزامي من ٥ إلى ٨ سنوات، الأمر الذي يؤدي إلى الحد من الالتحاق بمدارس الأئمة والخطباء، والتي ازداد خريجوها زيادة كبيرة وعملوا في جهاز الدولة والأحزاب. وعلى الرغم من قبول أربكان بهذه المطالب فقد تقدم جهاز الادعاء العام في مايو ١٩٩٧م بدعوى إلى المحكمة الدستورية لحظر حزب الرفاه نظرًا لعمله على إثارة حرب أهلية وتغيير النظام العلماني للدولة. وفي ١٦ يناير ١٩٩٨م أصدرت المحكمة الدستورية قرارها رقم ١٩٩٨/١ بحل حزب الرفاه، ومنع أربكان، وستة آخرين من قادة الحزب من ممارسة العمل السياسي لمدة خمس سنوات. وصدر الحكم بأغلبية تسعة قضاة من أصل أحد عشر، وجاءت حيثيات قرار إغلاق الحزب في ٣٢٩ صفحة وجاءت حيثيات رفض الإغلاق من العضوين الرافضين في ضعف ذلك العدد من الصفحات. ونص منطوق القرار على أنه صدر: «نظرًا للأعمال المخالفة لمبدأ العلمانية، ونظرًا لانتهاك الحزب الطبيعة العلمانية للدولة واستنادًا إلى المواد ٦٨، ٦٩ من الدستور والمادتين (١٠١/ب)، (١٠٣/١) من القانون رقم ٢٨٢٠ بتنظيم الأحزاب السّياسيَّة. وحل حزب الفضيلة محل حزب الرفاه ممثلًا لتيار الإسلام السياسي ومتابعًا لمسيرته، وعلى أثر ذلك تقدم المدعي العام بطلب إغلاق حزب الفضيلة على أساس قيامه بنشاط مضاد للعلمانية، وتبني أيديولوجية الحزب المحظور[٤٥]، وأصدرت المحكمة الدستورية قرارها رقم ٢٠٠١/٢ في ٢١/٦/٢٠٠١م بحظر حزب الفضيلة، وجاء في قرارها: إنها - ورغم عدم اعتبارها حزب الفضيلة امتدادًا لحزب الرفاه - قررت إغلاقه بسبب سياساته المضادة لمبدأ العلمانية[٤٦]. وأصبح نوابه ال ١١٠ في البرلمان مُصنَّفين كمستقلين.

---

(٤٥) وليد رضوان، ص٢٧٠ - ٢٧٢.

(٤٦) موقع المحكمة الدستورية على الشبكة، سابق الإشارة إليه.

١٢٨ ـ حزب العدالة والتنمية: تمثل الأحزاب السّياسيّة التي رفعت رايات إسلامية: النظام الوطني (تأسس ٢٦ يناير ١٩٧٠م)، ثم السلامة الوطني (تأسس ١١ أكتوبر ١٩٧٢م)، ثم حزب الرفاه (تأسس يوليو ١٩٨٣م)، ثم حزب الفضيلة (تأسس ديسمبر ١٩٩٧م) تجليات مختلفة لحركة «الملي جورروش»؛ أي: الفكر الوطني التي أسسها «نجم الدين أربكان» عام ١٩٦٩م تعبيرًا عن تيار وطني يستند إلى منطلقات إسلامية، وجاء ظهورها ناتجًا عن التغيرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة التي شهدتها تركيا على امتداد عقدي الخمسينيات والستينيات، والتي أشرنا آنفًا إلى جانب منها[٤٧].

ويعتبر حزب العدالة والتنمية الذي تأسس عام ٢٠٠٢م امتدادًا مختلفًا نوعيًّا للحركة الإسلامية في تركيا. فهو يعرب عن احترامه، بل اقتناعه، بالطبيعة العلمانية للدولة. وقد صرح «أيوب فازا» أحد مؤسسي الحزب بأنهم مهتمون بإقامة ديموقراطية حقيقية في تركيا، وأن الدين يتعين أن يظل خيارًا شخصيًّا، وأن الحجاب ليس من أولويات اهتمام الشعب. وأن الحزب يعطي الأولوية لوجود (١١) مليون عاطل، وأن تركيا تجمع المسلمين، واليهود، والعلويين، والملحدين، وجميعهم أتراك، والدولة يجب أن تكون محايدة وعلمانية[٤٨]. ولكن الحزب في نفس الوقت، يحافظ على ارتباطه بالجماهير المسلمة، ويستقطب تأييد جماهير واسعة لا تنتمي فكريًّا إلى تيار الإسلام السياسي بقدر ما تعرب عن احتجاجها على ممارسات النخبة السّياسيّة وبيروقراطية الدولة، فيما يمكن اعتباره جزءًا من عملية إعادة بناء للنخبة السّياسيّة التركية في إطار تعزيز الخيار الديموقراطي كأداة لتجديد الحياة السّياسيّة. وكان نجاحه في دورتين انتخابيتين انتصارًا حاسمًا على دور العسكر في توجيه الحياة السّياسيّة، وتعبيرًا عن إمكانية إعادة النظام السياسي التركي لعافيته عبر الآليات الطبيعية بعيدًا عن «الديموقراطية المعقلنة التي تضع شروطها النخبة العسكرية والبيروقراطية وفق هندسة خاصة تعوق التطور الديموقراطي للبلاد[٤٩]».

---

(٤٧) د. كمال السعيد حبيب، المرجع السابق، ص٤٠١ ـ ٤٠٢.

(٤٨) د. ثناء عبد الله: التجربة التركية آخر مراحل ترويض حركة الإسلام السياسي، مقال في جريدة القاهرة، العدد ٢٠٥، ١٦/ ٣/ ٢٠٠٤م.

(٤٩) د. كمال السعيد حبيب، المرجع السابق، ص٤٠١ ـ ٤٠٤.

فحزب «العدالة والتنمية» يعد تعبيرًا عن تركيبة سياسية واجتماعية جديدة، لا تميل للمواجهة أو الاستقطاب، ولا تستخدم الدين كأداة في الصراع الاجتماعي والسياسي، بل ترفع راية تغير الطبيعة الأصولية للدولة الكمالية نحو الديموقراطية والتعددية والاعتراف بالآخر بدون إقصاء. ويعد نجاحه تعبيرًا عن نجاح الصيغة الجديدة التي حملها جيل الوسط من تلامذة «أربكان» ممن رأوا من خلال خبرتهم الذاتية أن الانتقال بمجتمعهم التركي إلى التقدم والنهضة لا يكون إلا من خلال صيغة توافقية تقوم على فكرة الحل الوسط التاريخي الذي يحترم عقائد الإسلاميين وحلمهم، في التعبير مع القبول بعلمانية تقبل بقواعد الديموقراطية والتعددية بما في ذلك الاعتراف بالتعددية الثقافية والاجتماعية للأكراد، وإدارة الدولة استنادًا إلى المؤسسات السِّياسيَّة التي ينتجها اختيار الناخبين وقواعد الديموقراطية، مما يعني تحول تركيا من «الدولة العميقة» التي تسيطر عليها ـ من وراء ستار المؤسسات الديموقراطية الحديثة ـ البيروقراطية العسكرية والمدنية، إلى «الدولة الشفافة» التي يمكن معرفة كل شيء داخلها، والتي تعمل وفقًا للقانون، وتحترم إرادة الشعب، وتعبر عن مجتمعها، ولا تسوسه وفق مفاهيمها الخاصة، كما هو الحال في الديموقراطيات الأخرى في العالم[٥٠].

ويعتبر برنامج الحزب وسياساته تطورًا مهمًا في الحالة الإسلامية يستلهم خبرات ودروس المحاولات الإسلامية الأخرى خلال العقود الثلاثة السابقة على تأسيسه عام ٢٠٠٢م. وأفاد مؤسسوه من ممارساتهم الجماهيرية. الأمر الذي يثبت أن الممارسة الديموقراطية كفيلة بتطوير أفكار الإسلام السياسي وإنضاجها وصعودها سلم الاعتدال درجة فدرجة[٥١].

ويؤكد زعيمه أردوغان أن تركيا ليست بلدًا إسلاميًا بل بلدًا ديموقراطيًا أغلبية سكانه من المسلمين[٥٢].

وتولى الحزب الحكم في نوفمبر ٢٠٠٢م إثر فوزه في الانتخابات التشريعية. وعلى الرغم من منازعاته المتكررة مع بيروقراطية الدولة المدنية

---

(٥٠) المرجع السابق، ص٤٠٣ ـ ٤٠٦.

(٥١) فهمي هويدي: عرس الحالة التركية، الأهرام، ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٥م.

(٥٢) الحياة، ٣/ ٨/ ٢٠٠٤م.

والعسكرية، فقد أثبت نجاحًا لا ينكر في إدارة دفة الحكم، وفي كسب ثقة الجماهير، وأدخل جملة من الإصلاحات الديموقراطية وشرع ـ بقدر كبير من النجاح ـ في مفاوضات الانضمام للاتحاد الأوروبي، ملبيًا جانبًا لا بأس به من معايير الانضمام إلى الاتحاد المذكور، سواء على صعيد البنية القانونية أو على صعيد الإصلاحات الاقتصادية. وفي أبريل ٢٠٠٧م رشح الحزب عبد الله جل رئيسًا للجمهورية، وفاز بأغلبية أصوات المجلس الوطني، وتقدم حزب الشعب الجمهوري إلى المحكمة الدستورية يطعن في إجراءات جلسة التصويت الأولى ـ وهي واحدة من ثلاث جلسات للتصويت يتم الانتخاب في الثالثة منها بأغلبية بسيطة ـ، والتي انتُخب فيها عبد الله جل ـ مرشح حزب العدالة والتنمية ـ رئيسًا للجمهورية، وهي الجلسة التي قاطعتها أحزاب المعارضة. وأصدرت رئاسة الأركان بيانًا شديد اللهجة نشر على موقعها على الشبكة العنكبوتية «internet» تؤكد فيه الإصرار على الدفاع عن النظام العلماني ضد المخاطر الداخلية والخارجية[٥٣].

وعلى خلاف تدخل الجيش في أعوام ١٩٧١، ١٩٨٠، ١٩٩٧م لم يؤيد الرأي العام تحرك الجيش الذي وصف بأنه «إنقلاب أبريل ٢٠٠٧م العسكري الإلكتروني». فعلى الرغم من أن مذكرة الجيش حملت المحكمة الدستورية على إلغاء الجولة الأولى من الانتخابات الرئاسية على اعتبار أن الرئيس المرشح لم يحصل على ثلثي أصوات المجلس، فإن تدخل الجيش لم يَحُل دون فوز مرشح حزب العدالة والتنمية بمقعد الرئاسة في التصويت التالي. وفي يوليو ٢٠٠٧م أجريت انتخابات تشريعية، أحرز فيها حزب العدالة انتصارًا تاريخيًا فاق انتصاره الذي تولى على إثره الحكم عام ٢٠٠٢م، حيث حصل على ٤٧٪ من أصوات الناخبين بينما نال الكماليون ٢٠٪. لقد تحقق هذا الفوز بفضل الدعم الذي تلقّاه الحزب من جمهور لا يشاطره مرجعيته الدينية. فالصراع لم يعد بين النزعتين العلمانية والدينية، بل بين العلمانية في صورتها الكمالية الحاكمة وما صاحب حكمها من فساد إداري من جانب، ونسيج هائل من توجهات علمانية وديموقراطية وكردية وعلوية وأرمنية وتركية نابذة للقومية الكمالية، وداعية إلى استئصال الفساد الإداري من جانب آخر.

---

(٥٣) القبس، ٢٩/٤/٢٠٠٧م.

ولا جدال في أن الإسلام السياسي المعتدل يشكل ثقلًا أساسيًا في الشارع السياسي التركي، وفي أن الكتلة الأساسية لهذا الاتجاه تتألف من شرائح واسعة من المتعلمين والأكاديميين وطلاب الجامعات والمهندسين والأطباء مما يضفي عليه مسحة واضحة من العصرنة والاعتدال. وقد أفلح قادته في عزل الاتجاهات المتطرفة والمتشددة، وتميزوا بقدرتهم على حشد تأييد أغلبية المسلمين الأتراك لبرنامجهم(٥٤).

ولم يتوقف الصدام بين حزب العدالة والتنمية الحاكم، المعتصم بالديموقراطية والذي لم يكُفّ يتوقف عن إعلان احترامه للعلمانية، ومؤسسات الدولة العتيدة - عسكرية ومدنية - التي لم تكُفّ عن الإشارة إلى البرنامج الإسلامي الخفي للحزب.

وفي سبتمبر ٢٠٠٧م أعلن الحزب الحاكم عن نيته اقتراح تعديلات دستورية لحماية الأحزاب من الإغلاق، تأخذ بـ«معايير البندقية» لإغلاق الأحزاب، وحظر أنشطتها، وتجميد نشاط أعضائها، والتي تنص على عدم جواز ذلك إلا إذا كان الحزب متورطًا في أنشطة إرهابية أو داعمًا للإرهاب والعنف(٥٥).

ولاحقًا أعلن رئيس الوزراء أردوغان عن مشروع تعديل دستوري يجري إعداده من أجل الدولة بكل أطيافها، وليس من أجل حزب العدالة الحاكم، وأن مفهوم العلمانية سيبقى في الدستور الجديد كما هو ضمن المواد غير القابلة للتغيير(٥٦).

وفي ٣/ ٥/ ٢٠٠٨م وفي اجتماع تشاوري مع نواب الحزب أعلن أردوغان تخليه عن مشروع تعديل الدستور؛ لأنه سيزيد من حالة التوتر في البلاد(٥٧).

وفي مطلع مارس ٢٠٠٨م طعن حزب الشعب الجمهوري لدى المحكمة

---

(٥٤) انتخابات تركيا وانتصار الإسلام السياسي، مقالين لـ: محمد أبو رمانة وسامي شورش، الحياة، ٥/ ٨/ ٢٠٠٧م.

(٥٥) الأهرام، ٢٠/ ٦/ ٢٠٠٨م.

(٥٦) الحياة، ٢٨/ ٩/ ٢٠٠٧م.

(٥٧) القبس، ٧/ ٥/ ٢٠٠٨م.

الدستورية في التعديلات التي أقرها البرلمان قبل شهر من ذلك، وألغت الحظر المفروض على الحجاب في الجامعات(٥٨).

وفي ١٤/ ٣/ ٢٠٠٨م تقدم المدعي العام لدى محكمة التمييز بطلب حظر حزب العدالة والتنمية الحاكم، الذي يحوز الأغلبية في البرلمان ومنصبي رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء، مؤسسًا طلبه على نشاطات الحزب التي تتعارض مع العلمانية، كما طلب منع أردوغان وعبد الله جُل (ضمن ٧١ قياديًا في الحزب) من ممارسة الحياة السياسية لمدة خمس سنوات(٥٩).

وجاءت صحيفة الادعاء في ١٦٢ صفحة مؤيدة بملف ضخم يتضمن تصريحات لأردوغان وقيادات أخرى، ورصد لمواقف الحزب من قضية الحجاب باعتباره رمزًا سياسيًا بحسب قرار سابق للمحكمة الدستورية، ولمواقف الحكومة التي غضت الطرف عن عمل المحجبات في مؤسسات الدولة والمرافق العامة. وورد بصحيفة الاتهام أن نموذج الإسلام الذي يتبناه الحزب يهدف إلى إقامة دولة تحكم بموجب الشريعة، وإمكان اللجوء للإرهاب لتحقيق ذلك. واتهمت الحزب بأنه أصبح بؤرة لنشاطات تتعارض مع العلمانية، معتبرة أن الحزب سيعمد حتى النهاية إلى إخفاء قناعاته حتى يحقق هدفه في إقامة دولة تستوحي النموذج الإسلامي؛ لأنه يطمح على المدى البعيد إلى نظام يرتكز على الشريعة بدلًا من دولة القانون. وصولًا إلى إثبات أن الحزب تَحَوّل إلى بؤرة للنشاطات المعادية للنظام العلماني، الأمر الذي يوجب حله طبقًا للدستور.

وأعلن أردوغان أن ذلك اعتداء على حرية الشعب، وخياره الديموقراطي مستنجدًا بالجماهير(٦٠).

وفي ١٨/ ٣/ ٢٠٠٨م عينت المحكمة الدستورية مقررين لفحص ملف الدعوى المرفوعة من المدعي العام الجمهوري، على أن يتقدما بتقريرهما للمحكمة خلال عشرة أيام(٦١).

---

(٥٨) القبس، ١٦/ ٣/ ٢٠٠٨م.
(٥٩) الجريدة (الكويت)، ١٦/ ٣/ ٢٠٠٨م.
(٦٠) الحياة، ١٦/ ٣/ ٢٠٠٨م.
(٦١) الأهرام، ١٩/ ٣/ ٢٠٠٨م.

وفي المقابل هدد حزب العدالة التنمية بأنه سيتقدم بتعديلات دستورية تتعلق بتعيين المدعي العام، وزيادة عدد أعضاء المحكمة الدستورية إلى (١٨) عضوًا يتم اختيارهم مناصفة من البرلمان ومجلس القضاء الأعلى[٦٢]، وبعرضها على الاستفتاء لو سقطت في البرلمان، معلنًا أن قوة الاستفتاء تفوق قوة المحكمة الدستورية. بينما راجت شائعات عن مفاوضات بين حزب العدالة والتنمية، ومعارضيه؛ لعقد صفقة يتنازل فيها عن قانون الحجاب مقابل التنازل عن دعوى حل الحزب[٦٣]. وترادف ذلك مع إعلان قيادات في الحزب عن استعدادها لقبول قرار عدم دستورية القانون الذي يسمح بالحجاب في الجامعات[٦٤].

ورأى معلقون في طلب حل الحزب نسخة قضائية من الانقلابات، وأنصاف الانقلابات العسكرية التي شهدتها تركيا أربع مرات خلال نصف القرن الماضي[٦٥]. وإن كان في ذلك التوصيف شيئًا من الحقيقة، فلا بد أن نشير إلى أنها نسخة تكرّس الديموقراطية، وتعكس تأثير الحرص على متطلبات الانضمام للاتحاد الأوروبي، حيث اختار جهاز الدولة العلماني الانصياع للطريقة الديموقراطية في حسم الصراعات عن طريق القضاء وأحكام الدستور.

وفي ٢٠٠٨/٣/٣١م قررت المحكمة (بإجماع الآراء) قبول النظر في الدعوى، كما وافقت بأغلبية ٧ أعضاء على ملاحقة الرئيس عبد الله جُل قضائيًا، واعتراض أربعة أعضاء على أساس أن جُل بتوليه الرئاسة ترك الحزب، وهو غير مسئول عن القضايا التي ترفع ضده[٦٦].

وبينما أعلن مفوض الاتحاد الأوروبي لشئون توسيع العضوية أنه لا يرى مبررًا لحظر حزب العدالة والتنمية، طالما لم يلجأ إلى العنف أو يدعو إلى

---

(٦٢) الحياة، ٢٠٠٨/٣/١٨م.

(٦٣) الحياة، ٢٠٠٨/٣/٢٦م.

(٦٤) الحياة، ٢٠٠٨/٣/٢٨م.

(٦٥) مصطفى أكيول نائب رئيس تحرير Turkish Daily News، نقلًا عن: «الجريدة» الكويتية، ٢٠٠٨/٣/٢٨م.

(٦٦) الحياة، ٢٠٠٨/٤/١م.

استخدامه[٦٧]، أعرب رئيس المحكمة الدستورية استياءه من ضغوط العلمانيين التي تمثلت في تصريحات رئيس حزب الشعب الجمهوري، وبعض المدعين العامين السابقين، بأنه على المحكمة أن تتخذ قرار الإغلاق، وإلا فإن الانقلاب على الحكومة سيكون هو البديل[٦٨].

وأظهر استطلاع للرأي أن ٧١٪ من المواطنين ضد حظر نشاط حزب العدالة، وأعلن ٥٠٪ ممن شملهم الاستطلاع أنهم سيصوتون للحزب إذا أجريت انتخابات مبكرة، كما أعلن ٥٩٪ أنهم ضد الدعوى المقامة لحله[٦٩] في الوقت الذي ناقش فيه مجلس الوزراء مشروع تعديلات دستورية وقانونية تهدف لحماية الأحزاب السياسيَّة من خطر الإغلاق؛ استنادًا إلى المعايير الأوروبية التي تقصر الحظر على حالة التورط في أعمال إرهابية أو أعمال عنف[٧٠].

وفي ٦/٥/٢٠٠٨م قدم الحزب رده على مذكرة الادعاء وقال فيها: إن الدعوى المقامة ضده سياسية وليست قانونية، وأن إلغاء الحظر على الحجاب في الجامعات جزء من الحريات الديموقراطية، ولا يتناقض مع الدستور. ورفض الاتهامات في ما يتعلق باستهداف إلغاء النظام العلماني، وتمسك بأن الأحزاب السياسيَّة أساس الديموقراطية ما دامت ترفض العنف والإرهاب وتلتزم أسس الديموقراطية ومبادئها التي أقرها الدستور، وأن الشعب هو صاحب القرار في شأن الأحزاب السياسيَّة وليس القضاء[٧١].

وفي ٣٠/٧/٢٠٠٨م أصدرت المحكمة الدستورية حكمها برفض طلب حل حزب العدالة والتنمية، ولكنها فرضت عليه عقوبة مالية تتمثل في حرمانه من الدعم الذي تقدمه الدولة بسبب نشاطاته المعادية للعلمانية. وعكس الحكم موازين القوى بين الحزب الحاكم والتأييد المتنامي الذي يلقاه من الشارع التركي من جهة، والعلمانية المتجذرة في جهاز الدولة، وبصفة خاصة القوات المسلحة، والقضاء من جهة أخرى.

---

(٦٧) القبس، ٢/٤/٢٠٠٨م.
(٦٨) الأهرام، ١٣/٤/٢٠٠٨م.
(٦٩) القبس، ١٣/٤/٢٠٠٨م.
(٧٠) الأهرام، ٢٢/٤/٢٠٠٨م.
(٧١) القبس، ٧/٥/٢٠٠٨م.

ووجهت المحكمة تحذيرًا حادًا للحزب بعدما ثبت لها تورطه في أنشطة معادية للعلمانية، ولكنها لم تكن من الخطورة إلى الحد الذي يفرض إغلاقه.

وأعلن رئيس المحكمة أن الحزب يجب أن يفهم الرسالة المتضمنة في الحكم، وأن ستة من قضاة المحكمة صوتوا لصالح إغلاق الحزب بينما صوت أربعة لصالح فرض الغرامة، ورفض عضو واحد طلب الإغلاق، ولما كان الإغلاق يتطلب سبعة أصوات من أعضاء المحكمة، فقد نجا الحزب من الإغلاق بعد أن كان قاب قوسين أو أدنى منه[72].

ورحّب أردوغان بالحكم معلنًا أن حزب العدالة لم يكن يومًا بؤرة للأنشطة المعادية للعلمانية، وأنه سيظل مدافعًا عن قيم الجمهورية، فيما وصف كثيرون حكم المحكمة بأنه انقلاب قضائي ضد الحزب الحاكم، وكان من شأن إغلاق الحزب أن يهدد مسيرة تركيا في الانضمام للاتحاد الأوروبي[73].

وصرح مفوض الاتحاد الأوروبي لشئون توسعة العضوية أن على تركيا أن تستأنف بكل طاقتها إصلاحاتها من أجل تحديث البلاد، وحث الأحزاب السّياسيّة على العمل معًا من أجل إصلاحات تقام على أوسع حوار ممكن وعلى مواءمة القواعد التي تنظم عمل الأحزاب في تركيا مع معايير الاتحاد الأوروبي[74]. وكان مسئول العلاقات الخارجية في الاتحاد (خافيير سولانا) قد انتقد الدور المتعاظم للقضاء في الحياة السّياسيّة التركية معلنًا أن حسم الصراعات السّياسيّة يكون عبر صناديق الاقتراع، وليس في ساحات المحاكم[75].

وفي ٢٤/١٠/٢٠٠٨م أعلنت المحكمة حيثيات حكمها، والتي استندت فيها إلى أن الحزب انتهك أحكام المادة (٦٨) من الدستور بقيامه بأنشطة من شأنها استغلال الدين والمشاعر الدينية، وعمل وفق اتجاهات تناقض مبادئ العلمانية والجمهورية، وهو ما يتعارض مع قانون الأحزاب والفقرة السادسة

---

(٧٢) وكالات الأنباء العالمية، والصحف الصادرة في الأيام التي تلت قرار المحكمة.
(٧٣) المصدر السابق.
(٧٤) المصدر السابق.
(٧٥) حسن أبو طالب: حكايات سياسية من أنقرة، الأهرام، ٧/٥/٢٠٠٨م.

من المادة (٦٩) من الدستور، وأنها حرصًا منها على استمرار الجهود المبذولة للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وعدم إثارة الاضطرابات، اقتصرت على تحذير للحزب مع حرمانه من المساعدة التي تقدمها الدولة بدلًا من إغلاقه[٧٦].

ونختتم حديثنا عن حزب العدالة والتنمية بالقول ـ مع كثير من الباحثين ـ: إنه يُمثِّل ظاهرة مستعصية على التجاوز ومرشحة للنمو؛ لأنه يُمثِّل صيغة ثقافية متوازنة، تعبر عن الهوية الحضارية وتحقق التوافق بين التراث والحداثة، وبين الدولة والمجتمع، وهو حصيلة عملية استمرت منذ تولت التيارات العلمانية الحكم، أخذ التيار الإسلامي فيها موقع القطب المعارض لعملية التغريب العنيفة التي قامت بها النخبة الأتاتوركية من خلال الجيش والبيروقراطية، والتي تمكنت من قمع التيار الإسلامي دون أن تفلح في اقتلاع جذوره من وجدان الإنسان التركي، باعتبار الإسلام معينًا للهوية والخلاص الفردي في مواجهة قسوة عملية التحديث وتعثرها في الوقت نفسه. بينما لا تستطيع النخبة الأتاتوركية أو لا تريد أن تعترف بحضوره الفعّال، وهو ما يكشف عن ضعف قدرتها على التكيف الخلّاق مع واقع مجتمعها، وهوية شعبها[٧٧].

ويُمَثِل حزب العدالة والتنمية ـ والذي يعلن قادته باستمرار أنه حزب علماني ديموقراطي ذو مرجعية إسلامية ـ استمرارًا لخط يمين الوسط المستمر في السياسة التركية منذ الانتقال إلى نظام تعدد الأحزاب في أربعينات القرن الماضي، والذي لم يقتصر على المحافظة الأيديولوجية، وإنما أضاف إليها الحيوية والتأثير على الصعيد الاجتماعي والسياسي، ومَثَّل الطموح إلى تشكيل بديل سياسي ديموقراطي في مواجهة احتكار النخبة البيروقراطية العسكرية ـ المدنية للحكم منذ قيام الجمهورية. وهو مع ذلك ليس مجرد استمرار بسيط لذلك التيار، فقد فعلت التحولات الاجتماعية والاقتصادية الواسعة في تركيا فعلها على امتداد تلك العقود، وكان لا بد لها أن تنعكس

---

(٧٦) الأهرام، ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٨م.

(٧٧) صلاح سالم: الحجاب التركي: مأزق سياسي مفتعل لهوية حضارية ملهمة، الحياة، ٢٧/ ٢/ ٢٠٠٨م.

في التمثيل السياسي. من هذا المنظور يمثل حزب أردوغان الشرائح الرأسمالية الصاعدة في العقدين الأخيرين في مدن وبلدات الأناضول المحرومة من الامتيازات التي تتمتع بها رأسمالية المركز المرتبطة بجهاز الدولة. ويُشكّل مشروع العضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي مصلحة وجودية بالنسبة للشرائح المذكورة بسبب الطابع التصديري الغالب على نشاطها الانتاجي، الأمر الذي يفسر المفارقة في حماسة حزب محافظ (إسلامي) لتطبيق معايير الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهي معايير مستمدة من قيم الحداثة، مقابل معارضة أحزاب متعصبة أيديولوجيًا للقيم المذكورة (العلمانية، والديموقراطية، والعصرنة) للمسار الأوروبي[٧٨].

إن ما يميز تجربة حزب العدالة والتنمية أنها نتجت عن مراجعة عميقة وشجاعة لكل من مسيرة الحكم في تركيا منذ أتاتورك وحتى الآن، ومسيرة تيار الإسلام السياسي، وتوصلت من خلال الممارسة إلى صيغة حكم تمثل الشعب التركي في أريافه ومدنه كشعب مسلم تواق إلى تطوير حياته بعيدًا عن التطرف. ويعتقد كثير من الباحثين أنه للمرة الأولى يأتي إلى السلطة حكم يُمثّل بشكل متوازن ميول الشعب التركي المختلفة، ويقدم لمسلمي العالم إضافة نوعية لتجاربهم[٧٩].

المطلب الثالث

إيران

١٢٩ ـ نصت المادة (٢٦) من الفصل الثالث من الدستور المُعَنْوَن «حقوق الشعب» على أن: «الأحزاب السّياسيّة، والجمعيات، والهيئات الحرفية والسّياسيّة، والهيئات الإسلامية أو الهيئات المعترف بها للأقليات الدينية، يمكن تكوينها بحرية شريطة عدم المساس بمبادئ الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية والمعايير الإسلامية وأسس الجمهورية الإسلامية، ولا يجوز منع أي شخص من الانتساب أو إجباره على الانتساب لأي منها»[٨٠].

---

(٧٨) بكر صدقي: تركيا: يقظة أردوغان المتأخرة، الحياة، ٣/٥/٢٠٠٨م.

(٧٩) نظام مارديني: الإعادة قراءة واقعية للعدالة والتنمية، الحياة، ٢٠/٢/٢٠٠٥م.

(٨٠) المصدر السابق لمواد الدستور الإيراني.

وفي أغسطس ١٩٨١م صدر قانون الأحزاب الذي ينظم تأسيس وعمل الأحزاب والجماعات والهيئات المشار إليها في الدستور، وحددت المادة الأولى منه الأحزاب، والجماعات، والجمعيات السّياسيّة وما في حكمها بأنها منظمات لها نظام أساسي يؤسسها أشخاص طبعيون يعتنقون سياسات ومُثُل أساسية، وتتعلق أهدافها ومسالكها وبرامجها بشكل أو بآخر بإدارة الدولة والسياسات العامة لجمهورية إيران الإسلامية.

بينما عرّفت المادة الثانية الاتحادات المهنية والجمعيات والنقابات. والمادة الثالثة الجمعيات الإسلامية والرابعة جمعيات الأقليات الدّينيّة (المعترف بها دستوريًّا).

وتنص المادة السادسة من القانون المذكور على أن للجماعات حرية مزاولة نشاطها شريطة عدم انتهاك القواعد المنصوص عليها في المادة (١٦). والمحظورات المنصوص عليها في المادة (١٦) هي: ـ

أ ـ ارتكاب الأفعال التي يمكن أن تمس باستقلال الدولة.

ب ـ أي نوع من الاتصالات، أو تبادل المعلومات أو التواطؤ مع السفارات، والمفوضيات، والمنظمات الحكومية والأحزاب الأجنبية على أي مستوى وبأي شكل، والتي يمكن أن تؤدي إلى الإضرار باستقلال وحرية ووحدة ومصالح جمهورية إيران الإسلامية.

ج ـ تلقي أي نوع من المساعدة المالية أو اللوجستية من الأجانب.

د ـ المساس بحرية الآخرين.

هـ ـ انتهاك الوحدة الوطنية، والإعداد لبعض الأفعال مثل التخطيط لتقسيم البلاد.

و ـ بذل الجهود لخلق أو تحفيز التفرقة بين مكونات الأمة باستغلال التفاوتات الثقافية والعقائدية والعرقية في المجتمع الإيراني.

ز ـ انتهاك المعايير الإسلامية، وأسس الجمهورية الإسلامية.

ح ـ الدعاية المضادة للإسلام، ونشر الكتب والأعمال الأدبية المُحرِّضة على الغواية.

ط ـ إخفاء أو الاحتفاظ أو حمل أسلحة غير مرخص بها.

وتفرض المادة السابعة عزلًا سياسيًا على كل أعضاء السافاك ـ البوليس السياسي في عهد الشاه ـ وأعضاء الأخوة الماسونية، ومَنْ تولوا مناصب وزارية أو كانوا أعضاء في مجلس الشيوخ أو المجلس الوطني الاستشاري، وقيادات النظام السابق أو حزب راستاخيز ـ حزب الشاه ـ، وكذلك على مَنْ صدرت أحكام بحرمانهم من حقوقهم الاجتماعية طبقًا للمعايير الإسلامية. فهؤلاء ـ طبقًا لنص المادة ـ محرومون من تأسيس الأحزاب السياسيَّة والجمعيات أو المشاركة في مجالس إدارتها أو رئاستها.

وتختص وزارة الداخلية بإصدار التراخيص للأحزاب والجمعيات (م٨)، وتتلقى الوزارة ملف طلب الترخيص مستوفيًا طبقًا لأحكام اللائحة التنفيذية (م٩)، وتحيله خلال مدة أقصاها شهرين من تقديمه إلى لجنة بيَّنت المادة العاشرة تكوينها، وبعد موافقة اللجنة المذكورة تصدر الوزارة الترخيص خلال عشرة أيام.

وطبقًا لنص المادة (١٠) تُشكَّل اللجنة المختصة بإصدار التراخيص، والإشراف على عمل الأحزاب من ممثِّل لكلٍّ من مدعي عام الجمهورية، ومجلس القضاء الأعلى، ووزارة الداخلية، بالإضافة إلى عضوين يمثلان مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) يختارهم من بين أعضائه أو من سواهم ممن يرشحهم أحد الأعضاء.

ويجوز للجنة أن تدعو ممثلين لمنظمات أو سلطات أخرى للتشاور. ويكون انعقادها صحيحًا بحضور ثلثي أعضائها وتصدر قراراتها بالأغلبية المطلقة.

وبعد إصدار الترخيص ينشر البرنامج والمبادئ والنظام الأساس للجماعة في الجريدة الرسمية على نفقة المؤسسين (م١١).

وإذا لم تصدر اللجنة قرارها خلال ثلاثة أشهر من ورود الملف إليها دون إبداء سبب لذلك، تلتزم وزارة الداخلية بإصدار الترخيص المطلوب (م١٣). ويمكن التظلم من قرار رفض الترخيص أمام القضاء (م١٤).

ويتعين على الجماعات المتقدمة للحصول على الترخيص أن تنص

بوضوح في برنامجها السياسي ونظامها الداخلي على التزامها بدستور جمهورية إيران الإسلامية (م١٤).

وطبقًا لنص المادة (١٥) يجب إبلاغ اللجنة بأي تعديل يطرأ على قيادة أو برنامج أو مبادئ أي من الأحزاب أو الجماعات المرخص لها أو نظامها الأساسي، وإذا كان من شأن التعديلات المشار إليها أن تجعل النظام الأساسي أو البرنامج السياسي غير متوافق مع المادة (٦) أو أصبح بعض أعضاء مجلس القيادة ممن يسري عليهم نص المادة (٩) أوقفت اللجنة الترخيص الصادر للجماعة.

ويجوز للجماعة التي أوقف ترخيصها خلال شهر من تاريخ الإخطار بقرار إيقاف الترخيص أو نشره في الصحف أن ترفع الأمر إلى المحكمة.

أما إذا أدت الأنشطة التنظيمية للمجموعة إلى الانتهاكات المنصوص عليها في المادة (١٦)، فيمكن للجنة المشار إليها في المادة (١٠) وطبقًا لنص المادة (١٧)، وحسب حجم المخالفة أن توجه للجماعة تنبيه مكتوب أو إنذار أو أن توقف الترخيص أو تلغيه أو أن تطلب من المحكمة حل الجماعة، ولم يفت القانون مراقبة الموارد المالية للجماعة، فنصت المادة (١٨) على وجوب الحصول عليها، وإنفاقها بوسائل قانونية ومشروعة، وألزمت الجمعيات المرخص لها بالاحتفاظ بسجلات قانونية لإيراداتها ومصروفاتها، ووضعها تحت تصرف اللجنة المشار إليها في المادة (١٠)، لفحصها عند نهاية كل سنة مالية.

وحددت المادة (١٩) طريقة تشكيل المحكمة التي تنظر في التظلمات المرفوعة في قرار اللجنة، وهي محاكم العدالة المنصوص عليها في المادة (١٦٨) من الدستور. وتنص المادة (١٦٨) من الدستور على أن: «المخالفات السّياسيّة، والصحفية تُنْظر في محاكم العدالة علنًا، وبحضور مُحلّفين. وطريقة اختيار هيئة المُحلّفين وسلطاتها وتحديد المخالفات السّياسيّة يحددها القانون وفقًا للمعايير الإسلامية»[٨١]. ويعد مجلس القضاء الأعلى قائمة المُحلّفين التي يجري الاختيار منها.

---

(٨١) http://www.irdc.com/en/default, aspx2 tabid 2/4/2008.

والنظام الإيراني على هذا النحو، وبأخذه بنظام الترخيص المسبق بقيام الأحزاب ـ شأنه في هذا شأن التنظيم المصري الذي سنعرض له فيما يلي ـ يضع قيدًا على ممارسة هذا الحق يتنافى مع الاتجاهات الديموقراطية. وهو فوق ذلك يضع شروطًا مستمدة من الطابع الديني للدولة للترخيص بقيام الأحزاب واستمرارها. وفوق ذلك يضع قيودًا على ممارسة الاحزاب لنشاطها من خلال نظام الإجازة المسبقة لمرشحي تلك الاحزاب في الانتخابات العامة من قبل مجلس صيانة الدستور، طبقًا لمعايير يلعب فيها الحفاظ على الطابع الديني للدولة دورًا بارزًا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن نشاط الأحزاب الإيرانية الرئيسي يتركز حول الانتخابات(٨٢).

لقد مرت الأحزاب الإيرانية خلال العهد الجمهوري بثلاث مراحل، تميزت الأولى التي استمرت لمدة ثلاث سنوات بعد الثورة بحرية واسعة لتشكيل الاحزاب والجماعات حتى وصل عددها حوالي ثمانين حزبًا وجماعة بما يعكس تعدد المصالح والاتجاهات التي حصلت على فرصة للتعبير عن نفسها مع الثورة، وإلى جانب الأحزاب الدِّينيَّة كانت هناك خلال تلك المرحلة أحزاب علمانية، وشبه علمانية قوية يرجع وجود بعضها لما قبل الثورة. والمرحلة الثانية هي مرحلة ترسيخ النظام التي امتدت حتى عام ١٩٩١م، وشهدت الحرب مع العراق، والتي عطل فيها قانون الأحزاب منذ إصداره وحتى عام ١٩٨٨م، وشهدت تضييقًا على الحريات وميلًا لترسيخ وحدة النظام وزوال عديد من الأحزاب سواء بعواملها الذاتية أو بتأثير الظرف العام. والمرحلة الثالثة هي الممتدة من عام ١٩٩١م وحتى الآن(٨٣).

وشهد العمل السياسي المستقل ازدهارًا بعد انتخاب هاشمي رفسنجاني رئيسًا للجمهورية، حيث أقرت الحكومة بالتعددية السِّياسيَّة والثقافية، وعملت على تخفيف القيود المفروضة على العمل السياسي، وشهدت السنوات التي تلت ذلك ظهور العديد من التنظيمات السِّياسيَّة التي لعبت دورًا فعّالًا في المشهد السياسي. وازدادت الحياة السِّياسيَّة ازدهارًا خلال ولاية خاتمي. وكانت الأحزاب الإيرانية تصنف في مجموعتين اليمين واليسار ولكن، ومنذ

---

(٨٢) توفيق السيف: حدود الديموقراطية الدينية، مرجع سابق، ص٣٠٢.

(٨٣) المرجع السابق، ص٢٥٧.

ولاية خاتمي، تصنف الأحزاب ضمن معسكرين، محافظ وإصلاحي. وكلا المعسكرين يدور في إطار المحددات التي تضمنها الدستور وقانون الأحزاب، والتي تعمل على الحفاظ على الإطار الأيديولوجي الديني للجمهورية الإيرانية. ويشهد الواقع الإيراني الآن ـ ومنذ إعادة انتخاب أحمدي نجاد في منتصف عام ٢٠٠٩م حراكًا سياسيًّا حادًا ومنازعات، سبق أن أشرنا إليها، قد تؤدي إلى تغيير قواعد اللعبة[٨٤].

(٨٤) المرجع السابق، ص٢٦١. ويتضمن المرجع المذكور عرضًا وافيًا للأحزاب الفاعلة في إيران حاليًا، برامجها ومواقفها، ص٢٥٦ ـ ٣٠١. وانظر: كذلك محمد عباس ناجي: خريطة القوى السياسية في ضوء انتخابات ٢٠٠٩م، ضمن: إيران جمهورية إسلامية أم سلطنة خمينية، مرجع سابق، ص١٤٧ ـ ١٨١.

المبحث الثاني

أثر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على حق تكوين الأحزاب في مصر

المطلب الأول

التنظيم الدستوري ـ القانوني لحق تكوين الأحزاب

١٣٠ ـ بدأ التنظيم التشريعي لتأسيس وإدارة الأحزاب في مصر من نقطة مماثلة للوضع في فرنسا؛ أي اعتبار الأحزاب نوعًا من الجمعيات، والاعتراف بها دون وجود نص من دستور أو قانون ينظم تأسيسها وإدارتها؛ استصحابًا لأصل الحرية والإباحة. ومن الأحزاب التي ظهرت في المرحلة الأولى الحزب الوطني (أحمد عرابي) الذي كان جمعية كوّنها الضباط عام ١٨٧٩م لمقاومة النفوذ الأجنبي، وقام على ارتباطات شخصية بين مجموعة من الضباط المصريين، وبعض القيادات الدينيّة، وبعض الشخصيات الكبيرة، دون هيكل تنظيمي أو عضوية ثابتة ومؤكدة[1]، ومنها أيضًا الحزب الوطني الذي أعلن مصطفى كامل عن وجوده، ودعا الجمهور إلى الانضمام إليه في مؤتمر عقد بالإسكندرية في ٢٢/١٠/١٩٠٧م بعد سنوات من النشاط المنظم، وكان له برنامج، وهيكل تنظيمي، وعقد مؤتمرين بالخارج. وكذلك بعض الأحزاب الأخرى كالإصلاح على المبادئ الدستورية، والحزب الوطني الحر، وحزب مصر المستقلة، وحزب مصر الفتاة[2]، التي ظهرت في تلك المرحلة، ومنها حزب الأمة الذي كان في الأصل شركة تأسست

(١) جاكوب لاندو، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢م، ترجمة وتعليق: سامي الليثي، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت، ص٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص١١٦، ١٥٢.

لإصدار جريدة «الجريدة» التي رأس تحريرها أحمد لطفي السيد، وأعلن في ١٩٠٧/٣/٢٠م عن تحولها إلى حزب[٣].

ولم يتضمن دستور ١٩٢٣م نصًا ينظّم تكوين الأحزاب، وإنما نصّت المادة (٢١) منه على أن: «للمصريين حق تكوين الجمعيات، وكيفية استعمال هذا الحق يبينها القانون»، وعلى هذا النص استند القضاء ليسبغ على الأحزاب شرعيتها باعتبارها نوعًا من الجمعيات.

وقد عرض الأمر على القضاء عندما قرر الوفد المصري بزعامة سعد زغلول أن يتحوّل إلى حزب سياسي، وتنفيذًا لذلك استأجر أمينه العام منتدى له في القاهرة «النادي السعدي»، ولكن محكمة الموسكي الجزئية أنكرت عليه هذه الصفة تأسيسًا على عدم صدور قانون يمنح الشخصية المعنوية للنادي، ومن ثَمَّ فليس له كيان مستقل، ويجب أن تكون معاملاته باسم أعضائه جميعًا أو بواسطة وكيل عنهم. ولكن محكمة مصر الابتدائية ألغت الحكم المستأنف مقررة أن تأسيس حزب لأهداف سياسية، وليس بقصد الربح لا يجعل منه شركة مدنية أو تجارية بل جمعية من الجمعيات. وإنه وإن كانت القوانين المصرية لم تنظّم هذه الجمعيات حتى ذلك التاريخ إلا أن المادة (٢١) من دستور ١٩٢٣م أتاحت للمصريين حق تكوين الجمعيات، وإلى أن يصدر القانون الذي ينظمها ينبغي الاعتراف لها بالشخصية المعنوية، ما دامت قد تكونت لغرض مباح، وبشكل يجعل لها ذاتية مستقلة[٤].

وجاء أول تنظيم لتأسيس وإدارة الأحزاب السّياسيّة في مصر بعد حركة الجيش عام ١٩٥٢م، بصدور المرسوم بقانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢م، والذي انتهى العمل به بالإعلان الدستوري الصادر من القائد العام للقوات المسلحة بصفته رئيس حركة الجيش في ١٩٥٣/١/٢٦م بإلغاء الأحزاب السّياسيّة ومصادرة أموالها. وكانت المادة الأولى من ذلك المرسوم بقانون تعرّف الحزب السياسي بأنه: «كل حزب أو جمعية أو جماعة مُنظّمة تشتغل بالشئون السّياسيّة الداخلية أو الخارجية للدولة؛ لتحقيق أهداف معينة عن

---

(٣) السابق، ص١٤١، د. يونان لبيب رزق: الأحزاب السياسية في مصر، كتاب الهلال، العدد ٤٠٨ القاهرة، ١٩٨٤م ص١٠ وما بعدها.

(٤) د. فاروق عبد البر: دور مجلس الدولة في حماية الحقوق والحريات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص٤١٧ ـ ٤١٨.

طريق متصل بالحكم»، واستثنى عَجُز المادة: «الجمعية أو الجماعة التي تقوم على محض أغراض علميّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة أو دينيّة» من وصف الحزب السياسي بما سمح بخروج جماعة الإخوان المسلمين من زمرة الأحزاب السِّياسيَّة، واستثنائها ـ فيما بعد ـ من إلغاء الأحزاب ومصادرة أموالها بموجب الإعلان الدستوري آنفُ الذكر. ونصت المادة الثالثة على أن من يرغب في تكوين حزب سياسي عليه أن يخطر بذلك وزير الداخلية بكتاب موصى عليه، على أن يتضمن الإخطار نظام الحزب، وأعضائه، وموارده المالية، وأغراضه، ووسائل تحقيقها، وطريقة تشكيل هيئاته ـ الجمعية العمومية ومجلس الإدارة ـ، واختصاصاتها. وخوّلت المادة الخامسة وزير الداخلية سلطة الاعتراض على تكوين الحزب أمام محكمة القضاء الاداري. على أن تستمر إجراءات التأسيس إذا لم يعترض الوزير على التأسيس خلال شهر من إخطاره أو اعترض ورفضت المحكمة اعتراضه، فتدعى الجمعية العمومية للانعقاد، وتنتخب رئيس الحزب، ومجلس إدارته، وينشر نظام الحزب وأسماء الرئيس والأعضاء في الجريدة بناءً على طلب الوزير وعلى نفقة الحزب، وبيَّنت بقية مواد القانون مَنْ يحظر عليهم الانتماء إلى الأحزاب، وحالات عدم جواز الجمع بين رئاسة الحزب أو عضوية مجلس إدارته وتولي بعض المناصب، وطريقة إدارة أموال الحزب وتعديل نظامه الداخلي.

وألزمت المادة (١٦) من المرسوم الأحزاب القائمة بتوفيق أوضاعها بإعادة تكوينها طبقًا لأحكامه، وإخطار وزير الداخلية خلال شهر من العمل به، وفي حال عدم قيامها بالإخطار أو الاعتراض المؤيد بقرار المحكمة تؤول أموالها لوجوه الخير التي يحددها وزير الشئون الاجتماعية(٥).

وتأزم الوضع بين الطبقة السِّياسيَّة القديمة وأحزابها ورجال الثورة الذين استشعروا قوتهم وضعف النظام القديم، مما شجعهم على تغيير استراتيجيتهم من الاستيلاء المؤقت على السلطة لفرض الإصلاح الذي يعقبه عودة الجيش إلى ثكناته، إلى تولي الحكم بأنفسهم. فصدر الإعلان الدستوري في ١٦/١/١٩٥٣م بحل الأحزاب السِّياسيَّة، وأنشأت الثورة في ٢٣/١/١٩٥٣م هيئة التحرير كتنظيم شعبي يملأ الفراغ السياسي، ويدعم الثورة في تحقيق غاياتها

(٥) المرجع السابق، ص٤١٨ ـ ٤٢٠.

ويقنع المواطنين ببرامجها وأهدافها، إيذانًا بدخول مصر في مرحلة التنظيم السياسي الواحد. وحل الاتحاد القومي محل هيئة التحرير في ٢٨/٥/١٩٥٧م، وحل الاتحاد الاشتراكي العربي محل الاتحاد القومي عام ١٩٦٢م مترادفًا مع تحولات السياسة الاقتصادية والاجتماعية للعهد الناصري من التمصير إلى التأميم، وتعميق الإصلاح الزراعي، والتوسع في سياسة التصنيع والتنمية، في خضم المعارك الإقليمية والدولية التي خاضها النظام الناصري في سعيه إلى الاستقلال السياسي والتنمية الاقتصادية والوحدة العربية[٦]، وتضمنت الدساتير المتعاقبة للفترة الناصرية النصوص الدستورية المتعلقة بذلك.

وكرّس دستور ١٩٧١م التنظيم السياسي الواحد بنصه في المادة الأولى على أن: «جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي واشتراكي يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة...». وفي المادة الخامسة على أن: «الاتحاد الاشتراكي العربي هو التنظيم السياسي الذي يمثل بتنظيماته القائمة على أساس مبدأ الديمقراطية تحالف قوى الشعب العاملة من الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين والرأسمالية الوطنية».

لقد كانت نصوص الدستور التي تنظم الحياة السّياسيّة والاقتصادية وتكرّس هيمنة السلطة التنفيذية تعبيرًا عن طبيعة المرحلة الناصرية بآمالها وموازين القوى السائدة خلالها، ولكن المشروع الناصري برمته كان قد أصيب بضربة قاصمة بعد هزيمة ١٩٦٧م، وأصبحت تصفية الناصرية على المحك. على أن التحول في توجهات مصر في علاقاتها الخارجية من مناهضة الاستعمار والصهيونية والتحالف مع الكتلة الشرقية إلى القطيعة مع هذه الأخيرة وإعادة العلاقات مع الغرب ثم التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية والاعتراف بإسرائيل، ومن الاستقلال الاقتصادي والاقتصاد المخطط إلى الانفتاح الاقتصادي، وتشجيع دخول رأس المال الأجنبي، وتحول سياستها الداخلية من العدالة الاجتماعية والاشتراكية العربية إلى اقتصاد السوق، وتشجيع الاستثمار وتراجع دور الدولة الاجتماعي إلى

---

(٦) د. رجب حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص٤٢.

حدوده الدنيا، هذا التحول تراخى إلى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م، وشرع في تنفيذه اعتبارًا من عام ١٩٧٤م.

ولما كان استمرار الشكل السياسي للنظام ـ الحزب الواحد ـ متعذرًا بعد اختفاء أساسه الاقتصادي والاجتماعي ـ احتكار الدولة لعوامل الإنتاج وحماية الطبقات الفقيرة ـ وكانت الديموقراطية هي الراية التي رفعها السادات في صراعه مع بقية أجنحة السلطة الناصرية ممن أطلق عليهم مراكز القوى وتخلص منهم في مايو ١٩٧١م؛ فقد بدأت الحركة نحو التعددية داخل التنظيم السياسي الواحد بورقة تطوير الاتحاد الاشتراكي التي طرحتها القيادة السّياسيّة في أغسطس ١٩٧٤م، والتي انتهت إلى إنشاء ثلاثة منابر، واحد للوسط، يُمثّل السلطة، وآخر على يمينها، وثالث على يسارها. وعقب انتخابات ١٩٧٦م البرلمانية أعلن الرئيس الراحل أنور السادات عن تحويل المنابر إلى أحزاب مستقلة، وفي هذا السياق صدر قانون تنظيم الأحزاب السّياسيّة رقم (٤٠) لسنة ١٩٧٧م في ٧ يوليو ١٩٧٧م ونصّت مادته الأولى على أن: «للمصريين حق تكوين الأحزاب السّياسيّة، ولكل مصري الحق في الإنتماء لأي حزب سياسي، وذلك طبقًا لأحكام هذا القانون»، ونصت مادته الرابعة على شروط تأسيس الحزب السياسي، وهي: ألا تتعارض مبادئه، وأهدافه، وبرامجه مع مبادئ الشريعة الإسلامية، ولا مع الحفاظ على الوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والنظام الاشتراكي، والمكاسب الاشتراكية، وأن يتميز برنامجه عن برامج الأحزاب القائمة وقت تأسيسه، وألا يقوم على أساس طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي، أو على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة. وألا تنطوي وسائله على إقامة تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية. وألا يكون فرعًا لحزب في الخارج. وعلانية مبادئ وأهداف ووسائل الحزب وتشكيلاته وقياداته.

وقد خضعت هذه المادة (الرابعة) التي تتضمن المحددات والمحظورات لبرامج الأحزاب ونشاطها لعدة تعديلات مع تقلب ظروف الحياة السّياسيّة في مصر. ففي أعقاب توقيع معاهدة كامب دافيد مع إسرائيل، وما أثارته من معارضة شعبية واسعة عُدّلت هذه المادة بالقرار بقانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩م بإضافة مزيد من الشروط والقيود، ومنها ألا تتعارض مقومات الحزب أو أهدافه أو برامجه أو سياساته أو وسائل ممارسة نشاطه مع مبادئ ثورتي ٢٣

يوليو ١٩٥٢م و١٥ مايو ١٩٧١م، وأن يكون تميز برنامج الحزب وسياساته عن غيره تميزًا ظاهرًا، وألا يقوم في مبادئه أو برامجه في مباشرة نشاطه على أساس يتعارض مع أحكام القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨م بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي - ألغي هذا القانون فيما بعد بالقانون رقم ٢٢١ لسنة ١٩٩٤م -، وألا يرتبط الحزب أو يتعاون مع أية أحزاب او تنظيمات أو جماعات أو قوى سياسية تقوم على معاداة المبادئ المنصوص عليها في البند أولًا من المادة (٤) من قانون الأحزاب (الشريعة، ومبادئ الثورتين، والوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والنظام الاشتراكي الديموقراطي، والمكاسب الاشتراكية)، أو القانون ٣٣ لسنة ١٩٧٨م، أو على المبادئ التي وافق عليها الشعب في الاستفتاء على معاهدة السلام، وإعادة تنظيم الدولة بتاريخ ٢ أبريل ١٩٧٩م، وألا يكون من بين مؤسسي الحزب أو قياداته مَنْ تقوم أدلة جدية على قيامه بالدعوة أو الترويج لمبادئ تتعارض مع المبادئ المشار إليها، وألا يترتب على قيام الحزب إعادة تكوين حزب من الأحزاب التي أخضعت للمرسوم بقانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٥٣م بشأن حل الأحزاب السياسية. وهي تعديلات كانت تستهدف تحجيم المعارضة المتصاعدة لحكم السادات، والحيلولة دون حصول مجموعات بعينها على الشرعية، كحزب الوفد، ومجموعات من اليسار، والاتجاه الديني.

وفي عام ١٩٨٠م عُدلت المادة الخامسة من الدستور؛ لتتوافق مع التعددية الحزبية، فأصبح نصها: «يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، وذلك في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور. وينظّم القانون الأحزاب السياسيّة».

وفي أعقاب تعديل المادة (٧٦) من الدستور الخاصة بطريقة اختيار رئيس الجمهورية في ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٥م تم تعديل المادة الرابعة مرة أخرى بموجب القانون رقم ١٧٧ لسنة ٢٠٠٥م المنشور في ٧/ ٧/ ٢٠٠٥م، وأصبح نصها كالتالي:

«يشترط لتأسيس أو استمرار أي حزب سياسي ما يأتي:

أولًا: أن يكون للحزب اسم لا يماثل، أو يشابه اسم حزب قائم.

ثانيًا: عدم تعارض مبادئ الحزب أو أهدافه أو برامجه أو سياساته أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع الدستور، أو مع مقتضيات الحفاظ على الوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والنظام الديمقراطي.

ثالثًا: أن تكون للحزب برامج تُمثل إضافة للحياة السِّياسيَّة وفق أهداف وأساليب محددة.

رابعًا: عدم قيام الحزب في مبادئه أو برامجه أو في مباشرة نشاطه في اختيار قياداته أو أعضائه على أساس ديني أو طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي، أو على استغلال المشاعر الدِّينيَّة أو التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو العقيدة.

خامسًا: عدم انطواء وسائل الحزب على إقامة أي نوع من التشكيلات العسكرية أو شبه العسكرية.

سادسًا: عدم قيام الحزب كفرع لحزب أو تنظيم سياسي أجنبي.

سابعًا: علانية مبادئ الحزب، وأهدافه، وأساليبه، وتنظيماته، ووسائل ومصادر تمويله.

ورغم أن النص الحالي للمادة أفضل من صياغاتها المتعسفة السابقة، فلا يزال يُمثّل قيدًا ثقيلًا على حق تشكيل الأحزاب لا سيما مع اعتماد أسلوب الترخيص المسبق من خلال لجنة شئون الأحزاب، التي تتخذ من الصياغات المطاطة لهذه المادة تكئة للمنح والمنع بحسب توجهات أعضائها الممثلين للحكومة وحزبها.

وحددت المادة الخامسة من القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م القواعد التي تحكم النظام الداخلي للحزب وتشكيلاته وقيادته ونظامه المالي وقواعد حله وتصفيته، وحددت المادة السادسة الشروط الواجب توافرها فيمن ينتمي لعضويته.

وبيّنت المادة السابعة من القانون إجراءات تأسيس الحزب التي تبدأ بإخطار كتابي لرئيس لجنة شئون الأحزاب السِّياسيَّة موقَّع عليه من ألف عضو[٧] ومصدق على توقيعاتهم رسميًا، وأن يرفق بالإخطار المستندات

---

(٧) كان العدد المطلوب قبل تعديلها بالقانون ١٧٧ لسنة ٢٠٠٥م: خمسين عضوًا على الأقل نصفهم من العمال والفلاحين.

الخاصة بالحزب، ونظامه الداخلي، وأسماء أعضائه، وبيان أمواله ومصادرها، ويعرض الطلب على لجنة شئون الأحزاب خلال خمسة عشر يومًا. وبينت المادة الثامنة تشكيل لجنة شئون الأحزاب، وضوابط اجتماعاتها ونظام التصويت فيها، وإجراءات نظر الإخطار والبت فيه ونشره والطعن فيه، كما بينت المحكمة المختصة بنظر الطعن وتشكيلاتها، وإجراءات نظر الطعن والحكم فيه، ونصت المادة التاسعة على أن تمتع الحزب بالشخصية الاعتبارية رهن بموافقة لجنة شئون الأحزاب على تأسيسه، ونشر هذا القرار، أو انقضاء تسعين يومًا على تقديم الإخطار دون صدور قرار بالقبول أو الاعتراض أو صدور حكم من المحكمة الإدارية العليا بإلغاء قرار اللجنة بالاعتراض على التأسيس.

ونصت المادة العاشرة على أن رئيس الحزب هو الذي يُمثّله، وله أن ينيب غيره في ذلك طبقًا للنظام الداخلي للحزب. ونظمّت المادتان الحادية عشرة والثانية عشرة الموارد المالية للحزب، وأوجه صرفها، والرقابة عليها بينما أعفت المادة الثالثة عشرة مقار ومنشآت الحزب وأمواله من الضرائب والرسوم، ونصت المادة الرابعة عشرة على اعتبار أموال الحزب في حكم المال العام، واعتبار القائمين على شئونه والعاملين به في حكم الموظفين العموميين في تطبيق أحكام قانون العقوبات.

ورخصت المادة السابعة عشرة لرئيس لجنة شئون الأحزاب أن يطلب من المحكمة الإدارية العليا بتشكيلها الخاص الحكم بحل الحزب وتصفية أمواله في حال وقوع مخالفات تستوجب ذلك، ونظّمت إجراءات نظر هذا الطلب، كما أجازت للجنة طبقًا لمقتضيات المصلحة القومية، وفي حالة الاستعجال وقف نشاط الحزب أو أحد قياداته أو أي إقرار أو تصرف صدر منه.

ولم تقتصر القيود الواردة على تكوين الأحزاب على ما ورد في قانون تنظيم الأحزاب، بل هناك جملة من القوانين الأخرى التي تتضمن قيودًا إضافية[8].

والمُشرّع المصري على هذا النحو يأخذ بنظام الترخيص المسبق،

(٨) د. رجب حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص٥٠.

والرقابة اللاحقة من قبل لجنة إدارية تفرض رقابتها على الحياة السِّياسيَّة، مع وضع مجموعة من الشروط التي تُمثِّل قيودًا على قيام واستمرار الأحزاب السِّياسيَّة. ومن تلك الشروط والقيود ما يتصل بالدين.

المطلب الثاني

المحددات الدستورية ـ القانونية للعلاقة بين العمل الحزبي والدين

١٣١ ـ فيما يتعلق بتأثير المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين في مجال حق تكوين الأحزاب السِّياسيَّة، نشير إلى المادة الرابعة من القانون رقم (٤٠) لسنة ١٩٧٧م لنظام الأحزاب السِّياسيَّة قبل تعديلها بالقانون (١٧٧) لسنة ٢٠٠٥م، والتي كانت تشترط لقيام الحزب واستمراره عدم تعارض مقومات الحزب أو مبادئه أو أهدافه أو برامجه أو سياساته أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع مبادئ الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع.

وقد كان هذا النص موضع نقد من حيث إنه لا يضيف جديدًا بعد تعديل المادة الخامسة من الدستور التي أقرت نظام التعددية الحزبية «في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور»، ومن ثَمّ فإنه يمثل نوعًا من التكرار وعيبًا في الصياغة، وذهب رأي آخر إلى أنه كان مِنْ الأجدى استبداله بالنص على ألا يكون من مؤسسي الحزب وقياداته وأعضائه مَنْ يقوم بالدعوة لإثارة الخلاف والنزاع بين مختلف الطوائف الدينية أو نشر الإلحاد. بينما ذهب رأي ثالث إلى أن وجوده مع وجود نص المادة الثانية من الدستور، التي خاطبت السلطات، كأنما يتضمن خطابًا للسلطة التنفيذية وحدها لكي تتحكم في نشأة الحزب أو استمراره وتصادر حق المواطنين الدستوري في تكوين الأحزاب تحت شعار البحث في مدى توافق أهداف الحزب مع مبادئ الشريعة الإسلامية[٩].

---

(٩) والرأي الأول للدكتور قتصي فكري: القانون الدستوري، الكتاب الثاني، ص٣٨ ـ ٣٩، والثاني للدكتور عبد الحميد متولي: نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، ص٤٦٩، والثالث للدكتور حسن عبد المنعم البدراوي: الأحزاب السياسية والحريات العامة، ص٢٠٤. انظر: د. رجب حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص٧٦.

على كل حال فقد أُلغي هذا النص بالقانون (٧٧) لسنة ٢٠٠٥م ضمن جملة من الشروط الأخرى التي كان يتعين الالتزام بها، فإلى جانب أحكام الشريعة الإسلامية، كانت المادة الرابعة قبل تعديلها تفرض الالتزام بمبادئ ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، و١٥ مايو ١٩٧١م والحفاظ على الوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والنظام الاشتراكي الديموقراطي والمكاسب الاشتراكية، وهي كلها عبارات تحتمل تفسيرات متعددة، وتعكس هواجس النظام الحاكم في فترات مختلفة، وتهدف إلى إطلاق يد السلطة المنوط بها الترخيص في تقييد حق تكوين الأحزاب. وقد خطا المُشرِّع خطوة للأمام باستبدال هذه المحددات باشتراط عدم تعارض مبادئ الحزب أو أهدافه أو برامجه أو سياساته أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع الدستور أو مع مقتضيات الحفاظ على الوحدة والسلام الاجتماعي والنظام الديموقراطي (م٤/ثانيًا). وإن كان وجود النص بكامله يُمثِّل قيدًا على حق تكوين الأحزاب، فقد يكون هناك حزب يدعو إلى تعديل الدستور أو وضع دستور جديد. ومن ناحية أخرى فإن عبارات الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي هي عبارات مطاطة تسمح للسلطة المخولة بذلك ـ لجنة الأحزاب ـ بالمنح والمنع، دون معيار موضوعي محدد.

ومن الشروط الأخرى التي لا تزال قائمة عدم قيام الحزب في مبادئه أو برامجه أو في مباشرة نشاطه أو في اختيار قياداته أو أعضائه على أساس ديني أو طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي، أو على استغلال المشاعر الدينيَّة، أو التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو العقيدة (م٤/رابعًا).

وعلى الرغم من أن هذا الشرط يكاد يكون الوحيد المنطقي والمقبول من وجهة نظر الباحث، فقد كان عند وضعه وفي أعقابها موضعًا للنقد من حيث حظره قيام الأحزاب على أساس التفرقة بسبب الدين أو العقيدة، ولا تزال أوجه النقد صالحة لعرضها؛ لأن تعديل النص عام ٢٠٠٥م لم يتناول هذا القيد، وأضاف النص إليها عدم قيام الحزب على استغلال المشاعر الدينية.

فقد طالب بعض أعضاء مجلس الشعب بالسماح بقيام الأحزاب على أساس ديني مقارنة بما هو حاصل في كثير من دول أوروبا من وجود

الأحزاب المسيحية الديموقراطية (إيطاليا وألمانيا)، ورأى آخرون أن النص على هذه الصورة لا يمنع من قيام الأحزاب على أسس دينية، وإنما يمنع من التفرقة بسبب الدين في قيام الأحزاب؛ بمعنى: أن يفتح أبوابه لطائفة دون طائفة، في حين أن المناداة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كنظام للمجتمع، وليس كعقيدة أمر مباح ويمكن أن يشترك فيه المسيحيون والمسلمون[١٠].

عمومًا، فقد رفع هذا الحظر إلى مرتبة دستورية حيث أضيفت ـ بموجب التعديل الذي أدخل على الدستور في ٢٩ مارس ٢٠٠٧م ـ فقرة ثالثة إلى المادة الخامسة من الدستور يجري نصها بأن: «وللمواطنين حق تكوين الأحزاب السّياسيّة وفقًا للقانون. ولا يجوز مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني أو بناء على تفرقة بسبب الجنس أو الأصل».

وعلى الرغم من إسقاط المُشرّع عددًا من الشروط المقيدة لتأسيس الأحزاب، فإن الباقي منها يُمثل في أغلبه شروط تتنافى مع أصول النظام الديموقراطي القائم على التعددية الحزبية. كما أن إخضاع الأحزاب لنظام الترخيص المسبق، وجعل هذا الترخيص منوطًا بلجنة إدارية قد أدى ـ على ما أوضحته الممارسة خلال السنوات السابقة ـ إلى فرض قيود شديدة على الحياة السّياسيّة، وإلى حجب تيارات لها وجودها في الواقع السياسي عن ممارسة حقها الدستوري في أن تجتمع في حزب تبلور من خلاله أطروحاتها، وتستقطب جماهيرها، وتطرح نفسها كقوى منافسة للحزب الحاكم. كما أدى ذلك إلى الترخيص لمجموعة من الأحزاب التي لا تعبر عن اتجاهات ذات ثقل جماهيري أو أفكار وأطروحات لها وزنها فيما يتعلق بإدارة الشأن العام. وكان من شأن تقييد الحياة الحزبية على هذا النحو، إلى جانب عيوب النظام الانتخابي، وسعي السلطة الدؤوب إلى إخراج الانتخابات من مظلة الإشراف القضائي، والاحتفاظ بالأغلبية الساحقة في مجلسي الشعب والشورى، خنق الحياة السّياسيّة وهزال الأداء البرلماني، ومن ثَمّ تعزيز سيطرة السلطة التنفيذية على المجتمع المصري، وتدهور أحوال المجتمع عمومًا، وانسداد آفاق الخروج من أزماته المستمرة.

---

(١٠) د. رجب حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص١٥٦، ١٥٧.

وعلى عكس ما رأينا في النظامين الفرنسي والتركي، حيث يكتفى بالإخطار لقيام الحزب السياسي، مع حق جهة الإدارة في الاعتراض على وجوده أمام المحكمة المختصة، فإن النظام القانوني لتأسيس الأحزاب في مصر يتشابه مع النظام الإيراني من حيث اشتراط الترخيص المسبق. وهو ما يعني التحكم في الحياة الحزبية من قِبل السلطة التنفيذية، ووضع القيود على الديموقراطية. ولقد أضحى التمسك بالتصريح المسبق كشرط لقيام الأحزاب اتجاهًا مهجورًا على صعيد عالمي، والأجدر بالمُشرّع المصري أن يتبع الاتجاه الأكثر اتفاقًا مع الديموقراطية ألا وهو الاكتفاء بالإخطار عن قيام الحزب، مع حق الاعتراض على قيامه لدى القضاء خلال أجل معين. وإلغاء الشروط المتعددة اكتفاءً بالتزام الحزب بالعلنية، والالتزام المسبق بما يسفر عنه الاختيار الضمني في عملية ديموقراطية سليمة، والتداول السلمي للسلطة، وبقواعد الديموقراطية وعدم اللجوء إلى العنف أو تنظيم تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية.

وعلى صعيد التحديد الدستوري لهذا الأمر، فإننا نرى أن التعديل الأخير في المادة الخاصة من الدستور بحظره مباشرة نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية قد بالغ في الحظر، شأن كثير من تصرفات الدولة التي تتسم بالمبالغة الناتجة عن الفزع والعجز. ذلك أن الديموقراطيات العريقة في أوروبا تعرف الأحزاب الديموقراطية المسيحية، وهي أحزاب ذات مرجعية دينية، متفتحة على مجتمعاتها، متطورة في مفاهيمها بحكم ممارسة نشاطها في دول علمانية، ومجتمعات علمانية إلى حد كبير.

لقد نشأت الأحزاب الديموقراطية المسيحية أول ما نشأت في بلجيكا، وألمانيا قبيل نهاية القرن التاسع عشر باعتبارها مجموعات مصالح كاثوليكية تركز على تحقيق أهداف محدودة. وفي مستهل أمرها كان الفاتيكان ينظر إليها نظرة ارتياب، على اعتبار أن المشاركة في الانتخابات والمساومات البرلمانية تشكل ميلًا إلى «الحداثة». وحدث تطور كبير في هذا السياق عند تأسيس «الحزب الشعبي الإيطالي» في عام ١٩١٩م، والذي كان زعيمه القس الصقلي دون ليوجي ستورزو يسعى إلى اجتذاب «كل الرجال الأحرار الأقوياء» على حد تعبيره. وفي ذلك الوقت قرر الفاتيكان رفع الحظر الذي

كان قد فرضه على مشاركة الكاثوليك الإيطاليين في الحياة السّياسيّة لإيطاليا الموحدة لمدة قاربت الستين عامًا. وقد حل موسوليني ذلك الحزب الشعبي، في الوقت الذي كان الفاتيكان فيه يبدي ميلًا إلى دعم الأنظمة الفاشيستية الكاثوليكية في بلدان مثل النمسا، والبرتغال[11].

ولم تحقق الديموقراطية المسيحية أي انتصار على الصعيد السياسي أثناء الفترة بين الحربين العالميتين، ولكن بعض التغييرات المهمة حدثت خلال هذه الفترة على صعيد الفكر الكاثوليكي. ولقد عمل المفكر الكاثوليكي الفرنسي جاك ماريتين بصورة خاصة على تقديم الحجج التي تُلزم المسيحيين باعتناق الديموقراطية وحقوق الإنسان[12].

كان ماريتين أثناء عشرينات القرن العشرين قريبًا من حزب الحركة الفرنسي الذي كان ينتمي إلى أقصى اليمين. ولكن بابا الفاتيكان أدان الحركة في عام ١٩٢٦م باعتبارها مجموعة من الكاثوليك غير المخلصين المهتمين بالقومية الفاشيستية أكثر من اهتمامهم بالمسيحية. ولقد تقبل ماريتين قرار البابا، وشرع في صياغة منظومة فكرية تجمع بين المسيحية والديموقراطية، وألّف مجموعة كتيبات تتضمن أفكاره كانت قاذفات القنابل التابعة للحلفاء تلقيها على مدن أوروبا المحتلة، وكان من أبرز أفكاره أن المسيحيين لا بد أن ينظروا لأنفسهم كمواطنين أولًا، بينما يضعون في حسبانهم المبادئ والتعاليم الدينية، وأن يسلموا بالتعددية والتسامح، وقامت رؤيته على فهم الفوارق بين عالَميّ الدين والحياة السّياسيّة. وكان ماريتين شديد الارتياب في الأحزاب المسيحية الخالصة، وساهم في إعداد مسودة إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. وفي النهاية وافق مجلس الفاتيكان الثاني على العديد من الأفكار التي ظل ماريتين يطرحها، ويروج لها منذ ثلاثينيات القرن العشرين. وكان لماريتين تأثير على الأحزاب الديموقراطية المسيحية التي تولت الحكم بعد ١٩٤٥م في ألمانيا، وإيطاليا، ودول البينلوكس (بلجيكا، وهولندا، ولوكسمبرج)، وكان تأثيره أقل في فرنسا. ولم تعمل تلك الأحزاب على

---

(١١) جان فيرنر مولر، أستاذ العلوم السياسية بجامعة برينستون: من الديموقراطية المسيحية إلى الديموقراطية الإسلامية، مقال بجريدة «الجريدة»، الكويت، ٢٠٠٨م.

(١٢) السابق.

توطيد الديموقراطية فحسب، بل نجحت في بناء دول الرفاهية الاجتماعية إلى جانب احترام المبادئ الاجتماعية الكاثوليكية أيضًا. ورغم تأكيد هذه الأحزاب على القيم الأسرية والأخلاق التقليدية، فإنها فقدت تلك المسحة الروحانية التي ارتبطت بالأحزاب الديموقراطية المسيحية أثناء بداية القرن العشرين. وبحلول سبعينيات القرن بدأت تلك الأحزاب في التأكيد على أن عضويتها لا تستلزم الإيمان بالمسيحية.

إن تجربة الأحزاب الديموقراطية المسيحية تنبئ بإمكان ظهور أحزاب ديموقراطية إسلامية، لا سيما على ضوء المكانة التي تُمثّلها الجماعة في الإسلام، والمجال الرحب للمصالح المرسلة في الفقه الإسلامي، والقاعدة المقررة من أنه حيث تكون المصلحة يكون شرع الله، والطبيعة المدنية للدولة في الفهم الصحيح للإسلام. مع الأخذ بالاعتبار أن جماهيرية الأحزاب المسيحية في أوروبا لم تكن بسبب دعايتها الدينية، وإنما بسبب برامجها الاجتماعية وتصديها للفساد. كما أن تجربة حزب العدالة والتنمية الناجحة في تركيا ـ والتي سبق أن تناولناها بشيء من التفصيل في المبحث السابق ـ الذي يمارس الحكم منذ عدة سنوات، تنبئ بإمكانية وجود أحزاب سياسية ذات مرجعية إسلامية، تطور تجربتها وأطروحاتها في ظل الممارسة الديموقراطية، وفي ظل دولة متماسكة، ومؤسسات تحمي الدستور، وأن الدولة الحديثة وأيديولوجيتها العلمانية ليست ضد الدين في ذاته، وإنما ضد ميل رجال الدين إلى اكتساح المجال السياسي، وفرض هيمنتهم عليه، كما سبق لنا القول.

المطلب الثالث

التيار الإسلامي ومحاولات النفاذ إلى الشرعية القانونية

١٣٢ ـ الإخوان المسلمون: لقد تمتعت جماعة الإخوان المسلمين بالشرعية باعتبارها جماعة دينية ـ اجتماعية منذ قيامها، وحتى اصطدامها بالنظام الملكي عقب قيام أحد أعضائها باغتيال النقراشي باشا رئيس الوزراء، الأمر الذي استتبع إصدار أمر عسكري بحلها في ظل الأحكام العرفية التي كانت معلنة بمناسبة حرب فلسطين. وقد سقط هذا الأمر بسقوط الأحكام العُرفية عام ١٩٥١م. ثم تمتعت الجماعة بوضع مميز في ظل

علاقتها بالضباط الأحرار والتي بلغت حد استثنائها، باعتبارها جماعة تمارس نشاطًا دينيًا، من قرار حل الأحزاب السياسيَّة عام ١٩٥٣م[١٣]. على أن ذلك الوفاق لم يدم طويلًا، ففي إطار محاولة ثوار يوليو بسط سلطتهم على المجتمع بكافة هيئاته، التي اصطدمت بمحاولة الجماعة ممارسة نوع من الوصاية على الثورة[١٤]، وقعت محاولة اغتيال عبد الناصر في ميدان المنشية بالأسكندرية عام ١٩٥٦م، ومن ثَمّ وقع الصدام بين الثورة والجماعة لتحل على إثرها مرة ثانية وأخيرة، ويدخل أعضاؤها مسيرة طويلة من السجون والاعتقال؛ ليجري التعامل معها بصفتها منظمة محظورة طبقًا لمواد قانون العقوبات. واستمر الإخوان في المعتقلات حتى تولى السادات الحكم فأطلقهم، وأطلق لهم حرية العمل - دون اعتراف قانوني - للاستعانة بهم في مواجهة بقايا السلطة الناصرية، والتأثير المتصاعد لليسار الجديد في أعقاب هزيمة ١٩٦٧م[١٥]. وقد نشط الإخوان المسلمون، وعاودوا إصدار مجلتهم «الدعوة»، وأعادوا تنظيم صفوفهم، وتحالفوا مع أحزاب علنية من أجل دخول الانتخابات (العمل - الوفد)، وفي ثنايا المد الإسلامي الذي انبعث مجددًا بقيادتهم ظهرت الجماعات الجهادية الداعية إلى استعمال العنف من أجل الإطاحة بالسلطة القائمة، والتي لم تكن يومًا في إطار الشرعية، ولم تَسْعَ إليها. وأزاحت هذه الجماعات، بصدامها العنيف مع الدولة منذ اغتيال السادات، وطوال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، الإخوان المسلمين إلى خلفية المشهد الإسلامي.

ومع انكسار صعود جماعات الإسلام السياسي أمام سطوة الدولة المركزية المصرية العتيدة، رغم ضعفها وفشلها، عاد الإخوان مرة أخرى إلى واجهة المشهد الإسلامي، وحققوا في الانتخابات البرلمانية الأخيرة (٢٠٠٥م) التي أجريت بإشراف قضائي كامل على ثلاث جولات، انتصارًا كبيرًا في الجولة الأولى كان من نتيجته أن غيّرت الحكومة، والحزب الوطني

---

(١٣) عبد العاطي محمد أحمد عبد العليم: الحركات الإسلامية في مصر وقضية التعددية السياسية، رسالة دكتوراه قُدّمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م، ص١٢٥، ١٢٦.

(١٤) المرجع السابق، ص١٢٦.

(١٥) السابق ص١٢٩.

من تكتيكهما في ممارسة نوع من الشفافية والخضوع للإشراف القضائي خلال الجولة الأولى إلى ممارسة أساليب منافية لكل من القانون والأصول الديموقراطية خلال الجولتين الثانية والثالثة الأمر الذي حدَّ كثيرًا من التصويت لصالح مرشحي الإخوان المسلمين. ومع ذلك كانت النتيجة الكلية تُمثّل انتصارًا كبيرًا للإخوان في ظل شروط انتخابية قاسية، رغم تحقيق الحزب الوطني والحكومة هدفهما في الاحتفاظ بما لا يقل عن ثلثي مقاعد المجلس.

وقد استمر النظام المصري في معاملة جماعة الإخوان والاتجاهات الدِّينيَّة عمومًا اعتمادًا على الضربات الأمنية المتكررة، مع إحالتهم إلى محاكم عسكرية، وهو الأمر الذي لا يمكن القبول به من وجهة نظر الديموقراطية، مع مراعاة أن قمع الحريات السِّياسيَّة لا يقتصر على التيارات الإسلامية، وإن كانت هي الأبرز بحكم سيطرتها على الشارع المصري.

وفي إطار محاولة الجماعة تحديد هويتها، فقد راج الحديث عن عزمها على التقدم بطلب تأسيس حزب سياسي منبثق عنها، ومرتبط بها، وربما يكون بديلًا عنها. وصرّح بعض قادتها بذلك معبرين عن وجود نزوع قوي لدى تيارات داخل الجماعة (جيل الوسط)؛ للتحول إلى حزب علني، يقبل بالديموقراطية، ويخضع لإرادة الشعب دون تحفظ، ويرى عدم تطبيق الشريعة إلا إذا أرادها الشعب، كما يرى الالتزام بحقوق المواطنة دون أي تمييز بما في ذلك حق الأقباط في تولي كل المناصب، وحق المرأة في تولي رئاسة الجمهورية. ويختلف هذا التيار مع التيار المحافظ داخل الإخوان ممن يتمسكون بالأفكار التقليدية في رفض ولاية المرأة، وغير المسلم، ويتمسكون بمصطلحات الدولة المسلمة، والخلافة العالمية، وأهل الذمة، وبقاء الجماعة بعد تأسيس الحزب[16].

وقد أسفر ذلك الحوار عن إعلان الجماعة برنامجًا لحزب سياسي

(١٦) لقاء خاص مع عبد المنعم أبو الفتوح (عضو مكتب الإرشاد) أجراه حسام تمام، ونشر خلاصته في جريدة القاهرة، العدد ٢٠٥ بتاريخ ١٦ مارس ٢٠٠٤م، وانظر كذلك: حوار مع إبراهيم منير (عضو مكتب الإرشاد) المصري اليوم العدد ١٨٥٠ ـ ٧/ ٧/ ٢٠٠٩م، وحوار مع د. محمود عزت، أمين عام جماعة الإخوان المسلمين، جريدة الكرامة، العدد ٦٥ في ٢٣/ ١/ ٢٠٠٧م

صدرته بالقول: «انطلاقًا من الشريعة الإسلامية، والانتماء الوطني والعربي والإسلامي نتقدم ببرنامج هذا الحزب الذي يسعى؛ لتحقيق نهضة شاملة تُرسِّخ العدل، وتعلي شأن الوطن، وتساوي بين المواطنين، ولا تفرق بينهم بسبب الدين أو النوع أو العرق، وتحترم الشرعية الدستورية والأعراف الدولية وجميع الاتفاقات التي تدعو إلى التعاون بين الشعوب، والسعي إلى خير البشرية. وذلك بحشد كل طاقات وخبرات الوطن دونما إقصاء لأية طائفة أو فصيل»[١٧].

ويضم البرنامج ثمانية أقسام، الأول: مبادئ وتوجهات الحزب، والثاني: الدولة وأصولها، والثالث: النظام السياسي الذي يسعى الحزب إلى تحقيقه، والرابع: الأمن القومي والسياسة الخارجية، والخامس: الاقتصاد والتنمية، والسادس: مخصص للشئون الدينيّة والأوقاف والأزهر، والسابع: مخصص للمجتمع وقضاياه ومشكلاته، والثامن: مخصص للثقافة والفنون والإعلام. ونشير في عجالة إلى أكثر أجزاء هذا البرنامج اتصالًا بموضوع بحثنا في الأقسام الثلاثة الأول والقسم السادس الخاص بالشئون الدينية.

أما القسم الاول المُعَنْوَن: «مبادئ وتوجهات الحزب»، فيتناول أسس الحزب، ومنطلقاته، وأبرزها: أن الإصلاح الشامل مطلب وطني وقومي وإسلامي، وأن الشعوب هي المَعْنِيَّة أساسًا بالمبادرة إليه، وبدايته الإصلاح السياسي والدستوري. وأن هذا الإصلاح لا تقوى عليه الحكومة، ولا أية قوة سياسية بمفردها، وأن المصالحة الوطنية فريضة للوقوف ضد مخططات استباحة المنطقة والنهوض من العثرات وعلاج المشكلات. ورفض كل صور الهيمنة الأجنبية، وإدانة كل أشكال التدخل الأجنبي في شئون مصر والمنطقة العربية والإسلامية. وأن الإنسان هو هدف التنمية الأول. وأن الحزب يتوجه لكل فئات الشعب وانتماءاته السِّياسيَّة والفكرية ومكوناته الحضارية والثقافية. وأن البرنامج يعمل؛ لتحقيق العدل من خلال استقلال القضاء وسيادة القانون، وأن الحرية منحة الله للإنسان وهي حق طبيعي لكل مواطن بلا تمييز بسبب الجنس أو المعتقد، وقد ترك الله للإنسان حرية الخيار المسئول بين

(١٧) اعتمدنا في تناول أبرز نقاط هذا البرنامج على نصه المنشور بجريدة المصري اليوم، الأعداد ١١٥٣ في ١٠/٨/٢٠٠٧م، ١١٥٤ في ١١/٨/٢٠٠٧م، ١١٥٥ في ١٢/٨/٢٠٠٧م.

الإيمان والكفر. وتحقيقًا لمبدأ المساواة، فإن البرنامج يقوم على تقرير احترام كرامة الإنسان دون تفرقة بسبب الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين أو العقيدة، وإظهار القيم الإسلامية والإنسانية الرفيعة كالعدل والإحسان والحرية والتعاون والعمل الجاد ورفض الظلم والاستبداد. والأمة هي صاحبة الحق في السيادة، وهي مصدر السلطات، وهي تُولّي مَنْ تثق في أمانته وخبرته وعلمه وكفاءته طبقًا لمبادئ الديموقراطية المعروفة، أما أهداف الحزب، فأبرزها تحقيق الإصلاح السياسي والدستوري والحريات العامة وإطلاق حرية تكوين الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني، وإقرار مبدأ تداول السلطة طبقًا للدستور الذي يقره الشعب بحرية وشفافية، وإعمال كل مواد الدستور خاصة المادة الثانية: «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع»، ونشر وتعميق المفاهيم الحقيقية للإسلام كمنهج متكامل لكل جوانب الحياة. وتحقيق دولة المؤسسات القائمة على سيادة القانون، واستعادة مصر لدورها الريادي. وبناء نسق من العلاقات الدولية يحقق التواصل الإنساني بين الشعوب بعيدًا عن الهيمنة. وتعزيز الأمن القومي ببناء وتطوير القوة الشاملة للدولة، والنهوض بالاقتصاد المصري من خلال عملية تنمية متوازنة ومستدامة. وبناء الإنسان المصري بناء متكاملًا، والحفاظ على البيئة والارتقاء بالتعليم...

وأما سياسات الحزب فيقيمها على مقاصد الشريعة الإسلامية التي تهدف إلى تحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينات في مجال الدين والنفس والعرض والعقل والمال، ويجعل منها المعيار الموجه في تحديد أولويات الأهداف والسياسات والاستراتيجيات. والحزب يدعو إلى احترام الشرعية الدستورية، واحترام الأعراف والاتفاقات الدولية التي تدعو إلى التعاون بين الشعوب وخير البشرية. ويرى أن المواطنين بكل أجناسهم وألوانهم ومعتقداتهم مواطنون من الدرجة الأولى، ولهم جميع الحقوق السِّياسيَّة والاقتصادية والاجتماعية، ولا يجوز إقصاء أية فئة أو فصيل سياسي بسبب الفكر أو المعتقد أو غير ذلك. وأن الجميع أمام القانون سواء. وأن استقلال وتوازن سلطات الدولة وتكاملها مع مؤسسات المجتمع المدني يُمثّل السياسة الرئيسة التي تحكم نظام الدولة.

ويشير القسم الثاني من البرنامج المُعَنْوَن «الدولة» إلى: أن الدولة

الشرعية والدستورية تقوم على أساس الإفادة من التراث الإنساني في الجوانب السياسيّة والاجتماعية والاقتصادية، باعتباره إرثًا مشتركًا لجميع الحضارات، وتعيد إنتاجه بما يلائم احتياجاتها. ويتّبع ذلك بالإشارة إلى نموذج الدولة الإسلامية، والدولة القومية التي نشأت في ظل هيمنة الكنيسة وما ساهمت به من نظم جديدة في إدارة الدولة والوصول إلى دولة المؤسسات، ثم انحسار الدولة القومية في مقابل تنامي الرؤى عبر القومية بما يهدد فكرة السيادة، ثم أشار إلى نشأة الدول القومية الحديثة في العالم الإسلامي على النسق الغربي، والتي لم تصل إلى مرحلة الاستقرار والنضج نتيجة خضوعها للتغريب والتبعية والتجزئة والفساد والاستبداد والتخلف. ومن ثَمّ يعلن البرنامج أنه يسعى إلى تقديم نموذج الدولة الوطنية كما يراها على أساس مبادئ الشريعة الإسلامية محددًا لها سمات خمس:

أولها: إنها دولة وطنية بمعنى أنها دولة لكل المواطنين الذين يتمتعون بجنسيتها بغض النظر عن تنوعهم وانتماءاتهم الإثنية أو اللغوية أو الثقافية أو الدينية، ويتمتعون بحقوق وواجبات متساوية يكفلها القانون وفق مبدأي المساواة وتكافؤ الفرص. وأن الحزب يسعى لإيجاد منظومة تشريعية تُعزِّز معاملة المواطنين على قدم المساواة دون تمييز.

والثاني: أنها دولة دستورية تقوم على ما استقر عليه بناء الدولة الدستورية من دعامات (سلطات) ثلاث، تعمل بشكل متمايز ومتكامل ومتضامن، يكسر حِدّة احتكارها من قِبل قوة واحدة، وتمارس كل منها كيانات مؤسسية بشكل يعكس الشفافية والمشاركة مع ارتباط كل سلطة بالمسئولية. ويعد أن يحدد البرنامج السلطات الثلاث المعروفة يشير إلى مبدأ الشورى في الإسلام موضحًا أن مفاهيم مبدأ الشورى لا تصطدم بالأخذ بأحسن ما وصلت إليه المجتمعات الإنسانية في ممارستها الديموقراطية في العصر الراهن.

وثالث سمات الدولة: أنها دولة سيادة القانون بما يَعْنِيه ذلك من تعزيز سلطات القضاء، وضمان استقلاله ووحدته، وتنفيذ أحكامه وضمان خضوع سلطات الدولة للقانون.

ورابع سمات الدولة المنشودة: أنها دولة مدنية بمعنى أن الوظائف

والأدوار السِّياسيَّة يقوم بها مواطنون منتخبون من خلال آليات دستورية، والشعب فيها مصدر السلطات.

والسمة الخامسة والأخيرة: أنها دولة تحقق وحدة الأمة، والمَعْنِي بالأمة هنا: الأمة الإسلامية، ووحدتها تقوم على أساس من العقيدة والمصلحة والآمال والآلام والطموحات في ظل التكتلات الكبيرة والعولمة.

والنظام السياسي الذي يتبناه الحزب في القسم الثالث من البرنامج، يستهدف وصول المجتمع إلى حالة من التوافق الديموقراطي حول القضايا والمسائل الوطنية الكبرى، وتحسين الأداء داخل النظام السياسي. وذلك من خلال سبعة محاور يتصدرها توفير المناخ الملائم للتحول الديموقراطي، وتعميق الشورى عبر توسيع قاعدة المشاركة السِّياسيَّة، واحترام قواعد المنافسة من خلال آلية الانتخابات الدورية النزيهة، والتوافق الديموقراطي حول القواعد الأساسية للنظام السياسي التي تُمثِّل قاسمًا مشتركًا بين كل القوى السِّياسيَّة.

ويقرر البرنامج أن الحرية هي أصل إسلامي وتراث إنساني، وهي ركن أصيل في العلاقة التعاقدية بين المواطن والسلطة، وأن من الواجب ـ لمنع استبداد السلطة ـ سنّ التشريعات الضامنة للحرية، وتفعيل نظام للتنشئة السِّياسيَّة للأفراد والنخبة وتطوير النظام التعليمي لأجل تكوين المواطن الصالح المؤهل للمشاركة السِّياسيَّة.

كما يدعو البرنامج إلى الفصل بين السلطات القائمة على تحديد الاختصاصات، وحياد جهاز الإدارة العامة القائم على بنى مؤسسية مستقرة تتسم بمعايير الكفاءة والنزاهة والحياد، وتبنى الدعوة للحكم المحلي، ومنح المجالس المحلية سلطات الرقابة والمساءلة بما فيها الاستجواب وسحب الثقة، وسلطة إصدار المراسيم المحلية، وضبط الميزانيات المحلية في إطار القانون، والخُطة العامة للدولة.

والمحور الثالث هو: حرية تداول البيانات والمعلومات. والرابع هو: المساءلة والمحاسبة. أما المحور الخامس فعنوانه: التعددية السِّياسيَّة، ويشمل عدة نقاط أبرزها: إنهاء احتكار الحزب الحاكم للسلطة، ومنع استخدامه موارد ومؤسسات الدولة؛ لتحقيق مصالحه، وإطلاق حرية تكوين الأحزاب السِّياسيَّة بمجرد الإخطار بشرط عدم وجود تشكيلات عسكرية،

وألا تتضمن برامجها أي تمييز بين المواطنين، ونشر ثقافة التعددية الحزبية، وتقوية دور الجمعيات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية.

والمحور السادس هو: المساواة وتكافؤ الفرص من خلال عدة أمور أولها: عدم التمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات على أساس الدين أو الجنس أو اللون، وتوسيع المشاركة في الشئون العامة، وتبني سياسة عادلة لتوزيع الدخل القومي، وتمكين المرأة من جميع حقوقها.

والمحور السابع والأخير هو: الانتخابات الحرة النزيهة باعتبارها وسيلة التعبير عن الإرادة الشعبية لتداول السلطات.

وقد انتُقد مشروع البرنامج في قسمه السادس المخصص للشئون الدِّينيَّة والأوقاف والأزهر لنصّه على تشكيل هيئة من كبار علماء الدين يختارها هؤلاء العلماء بالانتخاب الحر المباشر، وتكون مستقلة استقلالًا تامًّا عن السلطة التنفيذية يستشيرها البرلمان في كل ما يتعلق بالشريعة الإسلامية قبل إصدار القوانين، وكذا رئيس الجمهورية عند إصدار قرارات لها قوة القانون، باعتبار أن ذلك يضع السلطتين التشريعية والتنفيذية تحت وصاية تلك الهيئة، وأن ذلك يمثل نكوصًا عن فكر الاعتدال الذي تبلور في مواقف الجماعة منذ مبادرتها عام ٢٠٠٤م، وبرنامجها الانتخابي في انتخابات ٢٠٠٥م، وتوجهًا ثيوقراطيًّا[(١٨)].

وقد أعلن د. رفيق حبيب، وهو مسيحي مصري من الطائفة الإنجيلية متصل بحركة الإسلام السياسي، ومن مؤسسي حزب الوسط، أنه صاحب الاقتراح بإضافة هذا الجزء للبرنامج، وأن الهدف من اقتراح هذه الهيئة الاستشارية هو التأكيد على أن عملية تطبيق الشريعة تجري بنفس قواعد التشريع المعمول بها، والتي تجعل الأمة مصدر التشريع من خلال نوابها المنتخبين. ولتكون بديلًا منتخبًا عن مَجْمَع البحوث الإسلامية، وهو إحدى هيئات الأزهر، والذي هو - في رأي كاتب المقال - جزء من السلطة التنفيذية، وقد جعل برنامج الجماعة اختيار شيخ الأزهر بالانتخاب كذلك[(١٩)].

---

(١٨) على سبيل المثال: مقال دلال البزري في الحياة ٢١/ ١٠/ ٢٠٠٧م، ومقال عمرو حمزاوي في صحيفة ديلي ستار، نشرت صحيفة الدستور اليومي ترجمة له، ٩/ ٢٠٠٧م.

(١٩) د. رفيق حبيب: مقال قضية هيئة العلماء في برنامج الإخوان، مقال في جريدة الدستور اليومية، ٦ أكتوبر ٢٠٠٧م.

وليس بغريب أخذ الجماعة رأي د. رفيق حبيب في برنامجها، فمن المعروف أن الجماعة عرضت مسودته ليس فقط على كوادرها، بل على عديد من المثقفين المصريين من تيارات مختلفة، من بينها اليسار، وعلى جملة من المثقفين الإسلاميين المستقلين البارزين، وأثار تدخل كل هؤلاء في تطوير البرنامج وإكساء مفاهيمه ولغته طابعًا حداثيًا متوافقًا مع المفاهيم الدستورية والسّياسيَّة للدولة المدنية واضحة في غير موضع. وهو أمر لا يعاب على الجماعة بل يحسب لها. وحسبها أنها أعلنت تبنيها لتلك المفاهيم. والبرنامج، فيما عدا الإشارات إلى الأصول والغايات الإسلامية في افتتاحيات أقسامه، وإطنابه فيها خصوصًا في القسم المخصص للاقتصاد، مع ما يحيط بمقولة وجود اقتصاد إسلامي واقتصاد غير إسلامي من شك، ومسألة هيئة العلماء ودورها التشريعي - وإن كان لذلك أصله في نص المادة الثانية من الدستور - ومطالبته بمراعاة السائحين لخصوصية الدولة الإسلامية، ولهذا سنده كذلك في نص الدستور - يؤكد غير مرة على أن الدولة المستهدفة هي دولة مدنية لا تفرق بين مواطنيها بسبب الدين أو الجنس أو اللون، تقوم على أسس الدولة الحديثة من تقسيم السلطات واعتراف للبشر بسلطة التشريع، ومبدأ المواطنة والمساواة بين المواطنين.

ولكن طبيعة الأحزاب السِّياسيَّة وتوجهاتها الفعلية لم تكن يومًا مقيدة بالنصوص المدونة في البرامج السِّياسيَّة، فالبرامج عمومًا تتضمن صورًا مشرقة ووعودًا طيبة، ولكن الممارسة الفعلية وطبيعة المكون البشري والانتماء الطبقي والرمزية الفكرية والتاريخ السياسي وتداعيات المواقف، هي الأمور التي تسبغ على هذه النصوص الجميلة ظلالًا قد تكون قاتمة، وهي التي تكسو البرامج لحمًا ودمًا وتحدد قسمات وملامح الحزب. وفي تاريخ أوروبا الحديث أمثلة لذلك في الفاشية والنازية، وفي تاريخ مصر الحديث والمعاصر شهادات مؤلمة متعددة كذلك. حيث شهدنا برامج رائعة، ولكن واقع الحال والممارسة الفعلية والنتائج الواقعية لم تكن على مستوى الصورة مطلقًا. والصراع السياسي المكشوف، والمواقف العملية هي التي تسمح بتبين الواقع من الخيال والأهداف الحقيقية للحزب السياسي، ودون الصراع السياسي المفتوح يظل من حق كل صاحب برنامج أن يزعم صدق النوايا ونبل المقصد.

على أن الجماعة لم تتقدم رسميًا بطلب تأسيس الحزب، ولم تحدد العلاقة بينها وبين الحزب في حال قيامه، ومن ثَمّ فلم يطرح الأمر على الجهات المخولة الترخيص بقيام الحزب لتحدد الموقف المؤسسي الرسمي من هذا الطلب.

ورغم توصيف الناطقين باسم الحكومة وصحفها للإخوان المسلمين بأنهم جماعة محظورة واقتصار الإخوان المسلمين على توصيف أنفسهم بأنهم «الإخوان المسلمين» وفقط، فإن الإخوان المسلمين هم في الواقع حزب سياسي، فهم يعملون بالسياسة ولهم مواقفهم، وكتلتهم البرلمانية، وهيكلهم التنظيمي المحدد، وقيادتهم وهم يهدفون إلى الوصول للسلطة، واستمرارهم في عدم الإفصاح عن هويتهم السّياسيّة، هو موقف ضبابي يتماشى مع ضبابية الحياة السّياسيّة التي تفرضها السلطة، ويجعل فيما يذهب إليه البعض من أن شعار «احنا طلاب حكم» الذي يرفعه الإخوان هو الشعار الحقيقي الوحيد؛ لأنهم لا يريدون حكم هذا البلد ـ وهو في الحق ورطة لمن كان يريد إصلاحًا فعليًا ـ وإنما يريدون أن يكونوا أوصياء على الحكم[٢٠].

١٣٣ ـ حزب الوسط: وإذا كانت ظروف الحياة السّياسيّة والمشاركة البرلمانية وصعود نجم جيل الوسط في جماعة الإخوان المسلمين وانفتاحها على مثقفين إسلاميين وغير مسلمين من خارج صفوفها قد وصل بها إلى حد طرح برنامج لحزب سياسي علني دون استكمال هذه الخطوة بالتقدم بطلب رسمي لتأسيسه، اكتفاء بالمكاسب السّياسيّة التي تُظهر الجماعة كفصيل سياسي ذي برنامج ديموقراطي حداثي، واجتنابًا للمخاطر السّياسيّة لرفض طلب التأسيس، فإن مجمل هذه الظروف قادت فريقًا من جيل الوسط إلى الانشقاق على الجماعة، والتقدم بطلب لتأسيس حزب سياسي هو: «حزب الوسط»، وخوض معركة قانونية على امتداد أكثر من عشرة أعوام من أجل الحصول على الاعتراف القانوني بهذا الحزب.

ففي ١٠/ ١/ ١٩٩٦م تقدم المهندس أبو العلا ماضي وكيل مؤسسي

---

(٢٠) د. عمرو خليل، المصري اليوم ١١/ ١٠/ ٢٠٠٩م، وأيده في ذلك جمال البنا، المصري اليوم ١٨/ ١١/ ٢٠٠٩م.

حزب الوسط بطلب إلى لجنة الأحزاب بمجلس الشورى بإخطار تأسيس الحزب. وفي ١٩/١/١٩٩٦م نفى المستشار مأمون الهضيبي المتحدث الرسمي باسم الإخوان المسلمين أن يكون الإخوان خططوا لإنشاء الحزب واستقلاله كواجهة لهم معلنًا أن الجماعة لم تحجر على شبان الإخوان الذين أبدوا الرغبة في خوض هذه التجربة. وعقب ذلك بيومين أعلن المرشد العام للجماعة «مصطفى مشهور» أن: «بعض الشباب من الإخوان فكروا في إنشاء حزب حتى نتحرك بشكل قانوني، وهذه هي المرة الأولى التي تنوي فيها الجماعة إنشاء حزب منذ تأسيسها عام ١٩٢٨م». وفي ٢/٤/١٩٩٦م ألقي القبض على وكيل المؤسسين، واثنان منهما و١١ آخرين بتهمة الانتماء إلى الإخوان المسلمين، والتحايل لإنشاء حزب شرعي كواجهة للجماعة. وفي ٨/٥/١٩٩٦م صدر قرار من رئيس الجمهورية بصفته حاكمًا عسكريًا بإحالة المتهمين إلى محاكمة عسكرية. وفي ١٣/٥/١٩٩٦م أصدرت لجنة الأحزاب قرارًا بالاعتراض على قيام الحزب على أساس أن برنامج الحزب وسياساته وأساليبه لا تتميز تميزًا ظاهرًا عن الأحزاب الأخرى القائمة على الساحة السِّياسيَّة، وأن برنامجه يتضمن ترديدًا لبرامج وخطط سياسية قائمة أو يجري تنفيذها بالفعل، وقد صيغت برامجه في عبارات إنشائية مرسلة غير محددة، ومن ثَمَّ لا يتحقق له شرط التميز الظاهر بالمفهوم الذي عناه المُشرِّع في المادة الرابعة من قانون الأحزاب[21].

وطعن وكيل المؤسسين في هذا القرار في ٢٦/٥/١٩٩٦م أمام المحكمة الإدارية العليا - دائرة الأحزاب السِّياسيَّة -؛ لافتقاده ركن السبب، ولعدم المشروعية والانحراف الصارخ بالسلطة ومخالفة القانون والدستور. وقيد طعنهم برقم ٤٢٤٢ لسنة ٤٢ق. وفي ٢٤/٦/١٩٩٦م عاد المرشد العام ليعلن أن المتقدمين بطلب تأسيس الحزب تصرفوا من تلقاء أنفسهم دون الرجوع للجماعة نتيجة فهمهم الخاطئ بموافقة الجماعة على هذه الخطوة نافيًا صلة الجماعة بالأمر. وفي ١٥/٨/١٩٩٦م أصدرت المحكمة العسكرية حكمها ببراءة المتهمين. وفي ١٢/٩/١٩٩٦م أعلن عن تقديم وكيل المؤسسين استقالته من الإخوان، وتلاه آخرون بعد أسابيع، وفي ٢٨/١٢/

---

(٢١) طلعت رميح: الوسط والإخوان، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٦٥.

١٩٩٦م ولدى نظر الطعن أمام هيئة المفوضين أثبت ٤٦ من المؤسسين تنازلهم عن الطعن[٢٢]. وبلغ عدد المنسحبين بعد ذلك ٦٣ مواطنًا من أصل ٧٤ تقدموا بطلب التأسيس ـ بضغط من الإخوان، وانضم إلى المؤسسين آخرون من الإخوان من المعارضين لموقف قيادة الإخوان ومن غيرهم[٢٣].

وبجلسة ٩/٥/١٩٩٨م أصدرت المحكمة حكمها في الطعن، وقضت بعدم قبول طلبات التدخل في الخصومة المقدمة من بعض المحامين عن (٤٤) شخصًا باعتبارهم من طالبي التأسيس، استنادًا إلى أنهم ليسوا ممن وردت أسماؤهم في الكشوف المرفقة بإخطار التأسيس، ومن ثَمّ فلم تثبت لهم صفة قانونية في الطعن أو في الانضمام إلى الطاعنين، وأن مصلحة المتدخلين لا تنشأ إلا بقيام الحزب، وتمتعه بالشخصية الاعتبارية.

وحيث إن اشتراط قانون الأحزاب توافر حد أدنى من المؤسسين يتحقق متى توافر للحزب العدد المطلوب حتى صدور قرار لجنة الأحزاب دون اشتراط استمرارهم بعد ذلك، فقد رفضت المحكمة الدفع المقدم من الحكومة بعدم قبول الطعن شكلًا، بدعوى أن عدد طالبي التأسيس المستمرين في الخصومة أقل من ٥٠ عضوًا، استنادًا إلى نص المادة ٨ من القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بشأن الأحزاب السِّياسيَّة.

وحكمت المحكمة بقبول الطعن شكلًا، ورفضه موضوعًا تأسيسًا على أن القرار المطعون فيه قام على أسبابه الصحيحة، وهي أن برنامج الحزب وسياساته وأساليبه لا تتميز ظاهرًا عن الأحزاب الأخرى القائمة على الساحة السِّياسيَّة، ولا يتضمن إضافة جديدة للعمل السياسي.

وعلى الفور تقدم المهندس أبو العلا ماضي ـ بصفته وكيلًا للمؤسسين ـ بطلب جديد في ١١/٥/١٩٩٨م إلى لجنة شئون الأحزاب السِّياسيَّة بطلب تأسيس «حزب الوسط المصري».

وبتاريخ ٢١/٩/١٩٩٨م قررت اللجنة الاعتراض على تأسيس الحزب، بعد أن استمعت إلى إيضاحات وكيل المؤسسين حول برنامج الحزب.

---

(٢٢) المرجع السابق، ص٧.

(٢٣) المرجع السابق، ص١٢ ـ ١٣.

وأسست قرارها - الذي وردت أسبابه في ٣١ صفحة - على أن: «برنامج الحزب وسياساته وأساليبه مطبقة فعلًا أو يجري العمل على تطبيقها، وأنها وردت في برامج الأحزاب الأخرى القائمة، ولا توجد بصمة واضحة وظاهرة يمكن أن تميزه تمييزًا ظاهرًا عن الأحزاب القائمة على الساحة السِّياسيَّة، كما أنه فيما يتعلق بفكرة تمثيل الأمة واختيار وكلائها فإن هذا الفكر يتناقض مع الدستور القائم الذي كفل للمواطن حقه في الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء كما يتعارض مع أحكام قانون الأحزاب الذي يشترط لتأسيس أي حزب الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والنظام الاشتراكي الديمقراطي، وعدم قيام الحزب في مبادئه أو برامجه أو في مباشرة نشاطه أو اختيار أعضائه على أساس طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي».

وأضافت إلى ذلك: «أن برنامج الحزب يكاد يتطابق في مجموعه وعباراته وسياساته وأساليبه مع برنامج حزب الوسط الذي سبق أن اعترضت اللجنة على تأسيسه، وأيدت المحكمة الإدارية العليا (دائرة الأحزاب السِّياسيَّة) قرار اللجنة».

وخلصت للقول: «ولهذا كله فإنه يمتنع على الحزب اللحاق بالأحزاب القائمة؛ لفقدانه الأسس اللازمة لقيامه»[٢٤].

وطعن وكيل المؤسسين في هذا القرار أمام المحكمة الإدارية العليا، الدائرة الأولى (دائرة الأحزاب السِّياسيَّة) بتاريخ ١٩٩٨/١٠/٢٧م تحت رقم ٥١٥ لسنة ٤٥ ق عليا. وأسس طعنه على جملة أسباب أبرزها: أن اللجنة أخطأت؛ إذ قارنت البرنامج المقدم مع برنامج حزب الوسط؛ لأن حزب الوسط ليس حزبًا قائمًا حتى تصح المقارنة مع برنامجه. وأن أسباب القرار جاءت مضطربة فهو في موضع يعترض على برنامج الحزب؛ لأنه يتفق مع الدستور فيراه لذلك غير متميز، وهو في موضع آخر يعترض على برنامج الحزب؛ لأنه يأتي بأفكار مخالفة لبعض نصوص الدستور، ويراه لذلك غير مقبول، على نحو يدفع للظن بأن الهدف من هذا النوع من التسبيب هو

(٢٤) صورة ضوئية من قرار لجنة شئون الأحزاب مقدمة للباحث من وكيل المؤسسين.

الاعتراض في ذاته دون نظر إلى أسبابه. وأن القول إن برنامج الحزب فيما يتعلق بالشريعة الإسلامية لا يتميز عن غيره يدل على عدم استيعاب اللجنة لمضمون ما ورد في برنامج الحزب مما يتعلق بهذه المسألة. وأن ما شاع في الأسباب عن تشابه أهداف الحزب، وغاياته مع غيره من الأحزاب القائمة. إما أن المَعْنِي به هو الأهداف والغايات الكبرى التي تتعلق بصالح الوطن والمواطنين، وتتلاقى عندها الأحزاب السِّياسيَّة الوطنية جميعها أو تتحاذى في بعض مناحيها، وذلك أمر يجعل التشابه أو التقارب بين الأحزاب السِّياسيَّة في هذه الأهداف أمرًا واردًا بحسب ما ورد في حكم المحكمة الدستورية العليا في الدعوى رقم ٤٤ لسنة ٧ق دستورية، جلسة ٧ مايو ١٩٨٨م؛ وإما أن تكون الأحزاب القائمة جميعًا قد وقعت في خطيئة عدم التميز. وواجب التميز المنصوص عليه في البند (ثانيًا) من المادة الرابعة من قانون الأحزاب طبقًا لحكم الدستورية آنف الذكر: «جاء عامًا مجردًا لينطبق حكمه على جميع الأحزاب السِّياسيَّة التي صدر القانون منظّمًا لها، دون أن يميز في مجال تطبيقه بين حزب وآخر، سواء عند نشوء الحزب أو كشرط لاستمراره، الأمر الذي يتحقق به مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ المساواة لدى القانون اللذان قررهما الدستور...»، ومن ثَمّ يكون قرار اللجنة - سواء بطلبه التميز في هذا الصدد أو في تطبيقه هذا الشرط على الحزب طالب الترخيص دون غيره من الأحزاب القائمة - مجانبًا للصواب.

كما استند وكيل المؤسسين في طعنه على أن كل أعضاء لجنة شئون الأحزاب ينتمون إلى الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، ويدينون بالولاء لبرنامجه، ومن ثَمّ فلن يكون رأيهم في برامج الأحزاب الأخرى سوى تحكُّم من حزب في أفكار باقي الأحزاب وبرامجها. وهو إخلال خطير بمبدأ المساواة المقرر في الدستور. ويكون ذلك هو السبب في عدم موافقة اللجنة، منذ إنشائها، على حزب واحد. وأن جميع الأحزاب قامت بعد أن لجأ مؤسسوها إلى القضاء، بعد أن أعياهم جميعًا أن يقنعوا اللجنة بجدوى انضمامهم إلى الحياة السِّياسيَّة.

كما استند إلى أن ما ذهبت اللجنة إليه، ردًّا على ما ورد في البرنامج من السعي لإدارة المؤسسات الدِّينيَّة لأوقافها، أن إدارة الدولة للأوقاف - في رأيها - معناه أن ما تراه اللجنة يصبح معيارًا لقبول برنامج الحزب أو

رفضه، مما يعد مخالفة صريحة للقانون، واعترافًا من اللجنة بتميز البرنامج[٢٥].

وبجلسة ٥ يونيه ١٩٩٩م أصدرت المحكمة حكمها بقبول الطعن شكلًا، ورفضه موضوعًا، وأسست قضاءها ـ بعد أن استعرضت أسباب قرار اللجنة ومآخذ الطاعن عليه ـ على جملة أسباب أبرزها: «أن ما ينادي به الحزب من أفكار وأهداف أو أساليب على كافة المناحي التي ذكرها داخلية أو خارجية، لا تتضمن جديدًا فيما هو مطروح على الساحة سواء كان مطبقًا أو يجري العمل على تطبيقه. وأن برامج الأحزاب الأخرى قد رددت ذات الأفكار والأهداف والمبادئ، وبالتالي لم يتبين في البرنامج الخاص بهذا الحزب سمة أو بصمة أو كينونة ذاتية مستقلة ينفرد بها عن الأحزاب القائمة على الساحة السِّياسيَّة للبلاد، وليس له تعبير عن توجه محدد الملامح في مواجهة المشاكل في الداخل والخارج بكافة العناصر والمقومات واختيار الحلول والبدائل الممكنة للتغلب عليها ومواجهتها، بحيث يعرف بها الحزب، ولا يعتبر نسخة مكررة من برامج وسياسات قائمة فعلًا وتنادي بها أو تعمل من أجلها الأحزاب المعترف بها، وهذا ما عنته الفقرة ثانيًا من المادة ٤ من قانون الأحزاب السِّياسيَّة رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م، كما أن بعض الأفكار التي ينادي بها تنطوي على مخالفة أحكام الدستور وقانون الأحزاب السِّياسيَّة، وذلك يتمثَّل في مناداته بتغيير نظام الدولة إلى نظام الأمة، فالأمة طبقًا لبرنامج الحزب هي صاحب السلطة الأول والأصيل والوحيد، والدولة ليست مصدرًا للسلطة، بل هي جهاز تُوكل له سلطات من الأمة، وهذه الفكرة هي عماد برنامج الحزب ولحمته وسداه، ويتردد ذكرها في سياق البرنامج من أوله إلى آخره، وذلك يتعارض مع نص المادة (١) من الدستور بأن «جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي واشتراكي يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة...» ومع ما تنص عليه المادة (٣) من الدستور من أن «السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها، ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المُبيَّن في الدستور، كما يتعارض هذا الفكر مع ما تنص عليه المادة (٤) من قانون تنظيم الأحزاب

(٢٥) صحيفة الطعن المقدمة من الدكتور محمد سليم العوا بصفته وكيلًا عن الطاعن، صورة ضوئية مقدمة إلى الباحث من وكيل المؤسسين.

السّياسيَّة في البند (٣) من وجوب عدم التعارض بين برنامج الحزب ومبدأ الحفاظ على الوحدة الوطنية والسّلام الاجتماعي، كما أن فكرة الحزب عن تمثيل الأمة واختيار وكلائها عن طريق مؤسسات المجتمع السّياسيَّة والدينيَّة والاجتماعيَّة والمهنية يتناقض مع الدستور الذي يكفل للمواطنين جميعًا الحق في الانتخاب والترشيح والمساواة في الحقوق والواجبات العامة فقد نصت المادة ٤٠ من الدستور على أن: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة، ونصت المادة ٦٢ منه على أنه «للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء وفقًا لأحكام القانون ومساهمته في الحياة العامة واجب وطني».

وتأسيسًا على ما تقدم، يكون القرار المطعون فيه بالاعتراض على تأسيس الحزب الصادر من لجنة شئون الأحزاب السّياسيَّة بجلسة ٢١ من سبتمبر سنة ١٩٩٨م، قد قام على أسباب صحيحة مستخلصة استخلاصًا سائغًا من الأوراق، وتخلص في افتقار الحزب لملامح الشخصية الحزبية المتميزة، وتعارض أفكاره مع أحكام الدستور والقانون، الأمر الذي يتعين معه الحكم برفض الطعن[٢٦].

وما أقامت عليه الحكم قضاءه تأييدًا لقرار لجنة الأحزاب متعلقًا بعدم تميز البرنامج فيه افتئات كبير على الواقع، وتصدق بشأنه مطاعن وكيل المؤسسين على قرار لجنة الأحزاب الذي أيده الحكم. كما أن ما ذهب إليه الحكم من معارضة ما دعا إليه البرنامج من سيادة الأمة، والقول بتعارضه مع الدستور فيه مسخ وإساءة تحصيل لما دعا إليه البرنامج مما يعد دليلًا واضحًا على الطابع التحكمي لقانون الأحزاب والهيئات القائمة على تطبيقه. فالبرنامج فيه تمايز عن غيره من برامج الأحزاب القائمة، والمُعوّل عليه في التمايز بين الأحزاب هو الأطروحات الفعلية لدى الممارسة، والمواقف التي يتخذها الحزب من القضايا التي تطرح على الساحة السّياسيَّة، ومدى توفيقه في إقناع الجماهير بتأييده، وليس البرامج التي هي نصوص جامدة. ونرى

---

(٢٦) حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم ٥١٥ لسنة ٤٥ق عليا، بجلسة ٥/٦/١٩٩٩م، صورة ضوئية حصل عليها الباحث من وكيل المؤسسين.

صواب ما ذهب إليه وكيل المؤسسين في طعنه من أن الأهداف الكلية ـ كما قالت المحكمة الدستورية ـ لا عيب في أن تتلاقى وتتحاذى عندها الأحزاب السّياسيّة، وأن ما سواها مما تشابه فيه البرنامج مع غيره يطال الأحزاب القائمة، وليس الحزب طالب الترخيص كما أثبتت اللجنة ذاتها في قرارها. كما أن القول بتعارض الدعوة لسيادة الأمة مع سيادة الشعب التي رددتها نصوص الدستور ـ وهو خلاف فقهي عتيق في القانون الدستوري، ومدرستان في تحديد صاحب السيادة أزاحت فيه نظرية سيادة الشعب نظرية سيادة الأمة من موقع الصدارة ـ ليس من الثوابت التي يحظر على الأحزاب التطرق إليها أو الدعوة إلى تغييرها، بل ومن الوارد أن تتضمن برامج الأحزاب ـ كما في العالم الديمقراطي كله ـ الدعوة إلى تعديل الدستور، أو وضع دستور جديد بالكلية؛ بل قد يكون هذا هو معيار التفرقة الحقيقي بين الأحزاب المتمايزة جلريًا عن سواها من الأحزاب.

١٣٤ ـ **حزب الوسط الجديد**: ومرة ثالثة تقدم المهندس أبو العلا ماضي بصفته وكيلًا للمؤسسين، في ٢٠٠٤/٥/١٧م بإخطار لتأسيس حزب «الوسط الجديد»، ومرة ثالثة، وبعد أن استمعت اللجنة إلى إيضاحات وكيل المؤسسين، قررت ـ في ٢٠٠٤/٩/٢٥م ـ الاعتراض على تأسيس الحزب للذات الأسباب التي بت عليها قرارها بشأن الطلبين السابقين، وطعن وكيل المؤسسين في القرار المذكور بالطعن رقم ١١٨٠ لسنة ٥١ق أمام الدائرة الأولى بالمحكمة الإدارية العليا بتشكيلها المنصوص عليه في قانون الأحزاب السّياسيّة.

وأسس طعنه ـ بعد أن عرض لإشارة اللجنة ضمن أسباب اعتراضها إلى محاولتيه السابقتين، ونعيها بأن المحظور طبقًا للقانون هو تشابه البرنامج مع برامج أحزاب قائمة بالفعل ـ على مخالفة القانون وافتقاد القرار لركن السبب، على اعتبار أن ما ذهبت إليه اللجنة من عدم تميز برنامج الحزب عن برامج الأحزاب القائمة غير صحيح جملة وتفصيلًا، وقال في تفصيل ذلك ـ داعمًا دفاعه بالعديد من الأحكام الصادرة من المحكمة الإدارية العليا، دائرة الأحزاب السّياسيّة ـ: إن سلطة لجنة شئون الأحزاب السّياسيّة، مقيدة في شأن الاعتراض بألا تكون حائلًا دون تمتع أية جماعة سياسية بممارسة حقها الدستوري في إنشاء الحزب، وأنها بخروجها عن هذا الدور إلى إجراء تقييم

لتفاصيل البرنامج المقدم من «حزب الوسط الجديد»، وبلوغها في هذا الإجراء مبلغ المقارنة بين البرنامج وبين الدستور، والقوانين القائمة، ومشروعات القوانين، وأفكار الحكومة التي لم توضع في صورة مشروع قانون بعد، وأفكار الحزب الوطني ولجنة سياساته، وأفكار بعض الكُتَّاب والمفكرين والصحفيين وآمال الأمة العربية جمعاء ـ كما ورد في بعض أسباب قرار الاعتراض ـ وطموحاتها... تكون قد خرجت عن حدود سلطتها، وخالفت مهمتها التي ناطها بها القانون، ورسمت حدودها أحكام القضاء المتواترة، وادعت لنفسها حقوقًا ومكناتٍ ليست لها؛ لتنتهي إلى الاعتراض على تأسيس «حزب الوسط الجديد» التي أفصحت عن نيتها في الاعتراض عليه قبل أن تناقش برنامجه. وأن اللجنة في ذلك تعمل على عكس الاتجاه الذي استظهره القضاء، من استقراء نصوص الدستور والقانون، مستشهدًا على ذلك بما ورد في حكم سابق للمحكمة الإدارية العليا ـ دائرة الأحزاب السياسيّة من أن «الحزب في مرحلة الميلاد والتكوين هو أحرى بأن يكون تقييمه، إعمالاً لصحيح أحكام الدستور على نحو ما كشفت عنه أحكام المحكمة الدستورية العليا وأيضًا ما جرى عليه قضاء هذه المحكمة، بمعيار لحمته التيسير وليس التعسير، وذلك ما يتعين أن تنزل عليه دومًا لجنة شئون الأحزاب حتى يتفق ما تصدره من قرارات مع صحيح أحكام الدستور وحقيق مقتضيات القانون، وحتى تتلاقى صدقًا وحقًا مع اعتبارات الواقع السياسي والاجتماعي». وأن «الفهم الصحيح لأحكام الدستور والإدراك الواعي للمراد من نصوص قانون الأحزاب السّياسيّة، مؤداه العمل على تشجيع أكبر عدد ممكن من المواطنين للمشاركة الإيجابية في الشئون العامة، ومنها الشأن السياسي، فإن أحد العوامل التي تشجع على ذلك هو عدم التشدد، على غير أساس من الدستور أو القانون، في فرض قيود على حرية تكوين الأحزاب السّياسيّة، لإمكان استيعاب كافة التيارات الموجودة في المجتمع المصري والتي لا تجد في الأحزاب السّياسيّة القائمة مكانها الطبيعي أو انتماءها الفكري»[٢٧].

---

(٢٧) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة الأحزاب السياسية، بجلسة ٧/ ٤/ ٢٠٠١م في الطعن رقم ٣١٨٧ لسنة ٤٥ق مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية العليا، الدائرة الأولى بتشكيلها الخاص في شأن الأحزاب السياسية من أول يونيو ١٩٨٣م إلى آخر يونيه ٢٠٠١م، ص١٢٤٧.

وعرض الطاعن تفصيلًا المسوغات التي تبنتها لجنة شئون الأحزاب للاعتراض على تأسيس «حزب الوسط الجديد»، وأبرزها أن بعض مواضيع البرنامج تتفق مع ما قرره الدستور أو أن موضوعاته رأي يقابل رأيًا آخر لكل منهما حججه وأسانيده، أو هي أمور مطروحة على الساحة وتناولتها برامج أحزاب سياسية قائمة، أو أنها تتناول شئون صدرت بشأنها قوانين أو مشروعات قوانين لا تزال تحت الدراسة، أو أمور قائمة على أرض الواقع أو أن ما ورد بالبرنامج عبارات عامة مرسلة لا يحدد برنامج الحزب وسائل تنفيذها، أو أن أطروحاته مشار إليها في برامج بعض الأحزاب القائمة، أو أمور معروفة ومتفق عليها، أو أفكار تخطر في بال بعض المفكرين والكُتَّاب أو أن الدعوة لما تبناه قائمة بالفعل، أو أن ما دعا إليه مبادئ لا جدال فيها، أو أنها وردت في بيانات القمة العربية، أو في خطب السيد رئيس الجمهورية.

وتناول أسباب الاعتراض تلك بالتفنيد والهدم مستندًا على القواعد التي سبق وأرستها المحكمة الدستورية العليا في العديد من أحكامها، وحاصل ما قال: إن النعي على البرنامج بأنه لا يحدد وسائل تنفيذه أو تفاصيل خططه ينبئ عن خلط اللجنة بين البرنامج السياسي والخطط التنفيذية، التي لا تتضمنها أبدًا برامج الأحزاب. وأن الاعتراض على برنامج الحزب بأنه يتضمن أمورًا معروفة أو متفق عليها، أو تخطر في بال بعض المفكرين والكُتَّاب، أو في بال الأمة العربية وفكرها، أو أنها مبادئ لا جدال فيها، أو أنها وردت في بيانات القمة العربية، أو في خطاب للسيد رئيس الجمهورية؛ لا دليل فيه على عدم تميز برنامج الحزب، ويخالف ما استقر قضاء المحكمة الإدارية العليا عليه في شأن معنى شرط التميز الواجب في برامج الأحزاب.

ومن ذلك عدم جواز التشدد في فرض قيود على حرية تكوين الأحزاب السِّياسيَّة لإمكان استيعاب كافة التيارات الموجودة في المجتمع المصري، والتي لا تجد في الأحزاب السِّياسيَّة القائمة مكانها الطبيعي أو انتمائها الفكري[٢٨].

---

(٢٨) حكم المحكمة الإدارية العليا آنف الذكر، المصدر السابق.

وأنه لا يجوز أن تقف اللجنة حائلًا دون ولوج أي حزب إلى ميدان السياسة إلا إذا كان لديها من الأسباب الحقيقية اليقينية الجوهرية القاطعة ما يبرر اعتراضها على ذلك[٢٩].

وإذا اعترضت اللجنة على الإخطار بتأسيس حزب بناء على مشابهة برنامجه لبرامج عديد من الأحزاب القائمة في الأساسيات التي تقوم عليها، وترديده لذات الأفكار والاتجاهات التي تضمنتها برامج تلك الأحزاب، دون أن تستظهر مدى اتفاق الحزب بالكامل وتطابق برنامجه وأهدافه مع برنامج، وأهداف حزب آخر بعينه، فإن قرارها يكون متعين الإلغاء.

والتميز لا يكون مسموحًا به إلا في الأمور التي لم يتطلب الدستور وقانون الأحزاب السّياسيَّة اتفاق الأحزاب عليها؛ لأن التماثل بل التطابق مفترض حتمًا في المقومات الأساسية التي تقوم عليها الأحزاب، وعدم التميز في هذا الشأن لا يمكن أن يكون مانعًا أو حائلًا دون تأسيس الحزب. واشتراط التميز المطلق والتام بين الحزب طالب التأسيس وبين برامج الأحزاب الأخرى مجتمعة يفترض أن هذه الأحزاب تمثل حزبًا واحدًا أو تنظيمًا واحدًا يجب أن يتميز عنه الحزب طالب التأسيس. وهو أمر غير مقبول، والقول به مؤداه فرض قيد هو تحريم تكوين أي حزب جديد[٣٠].

وأن المقصود بالتميز ليس الانفصال التام في برامج الحزب وسياساته وأساليبه عن برامج الأحزاب الأخرى كافة، بل يكون التميز قائمًا ومنتجًا لآثاره ولو وجدت بعض أوجه التشابه مع الأحزاب الأخرى. ويخرج عن مهمة اللجنة، وعن نطاق الرقابة على تأسيس الحزب السياسي، مهمة التأكد من مدى قدرة الحزب طالب التأسيس على تحقيق برنامجه بنجاح[٣١].

---

(٢٩) حكم المحكمة الإدارية العليا ـ دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ٣٢٤ لسنة ٣٦ق، بجلسة ٣١/ ١/ ١٩٩٤م، المصدر السابق، ص٥٢٩.

(٣٠) حكم المحكمة الإدارية العليا ـ دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ١١٧٥ لسنة ٣٥ق، بجلسة ١٤/ ٤/ ١٩٩٠م، المصدر السابق، ص٣٢٧.

(٣١) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ٩٢٩٣ لسنة ٣٦ق، بجلسة ١٥/ ٣/ ١٩٩٢م، المصدر السابق، ص٣٧٣.

وإن القول بضرورة الانفصال التام في برامج الحزب وأساليبه عن برامج الأحزاب الأخرى مجتمعة مؤداه فرض قيد هو أقرب إلى تحريم تكوين أي حزب جديد، ومصادرة حقه في ممارسة الحياة السّياسيَّة منه إلى تنظيم هذا الحق. وليس مطلوبًا أن يكون ثمة تناقض وتباين بين الحزب تحت التأسيس والأحزاب القائمة[32].

وإن قانون الأحزاب السّياسيّة لا يتطلب صراحة، كما لا يمكن حمل نصوصه تفسيرًا أو تأويلًا، على أن يكون كل ما يتبناه برنامج حزب جديد مبتكرًا وجديدًا لم يتطرق له الدستور أو القوانين، ولم يتناوله مفكرون وكُتَّاب، ولم تتصد له السلطة الحاكمة، أو تتعرض له الأحزاب القائمة؛ ولا يعيب أي حزب ناشئ أن يتناول في برامجه شئونًا سبق أن تناولها غيره، أو أن يكون تفكيره فيها متقاربًا أو حتى متشابهًا مع غيره ما دام يملك في برنامجه عناصر تميزه عن غيره من الأحزاب. وليس بلازم أن يكون برنامج الحزب الجديد متكاملًا بل يكفي أن يكون واضحًا ومنطقيًا في عمومه، ولو شاب بعض أجزائه - جدلًا - بعض أوجه النقص أو الغموض[33].

وإن التميز يبقى قائمًا ومتجًا ولو وجدت بعض أوجه التشابه بين برنامج الحزب أو أساليبه أو اتجاهاته مع الأحزاب الأخرى، فذلك لا ينفي عن كل حزب شخصيته المتميزة التي تشكل منه إضافة لا تتكرر للحياة السّياسيَّة؛ ويكفي ألا يكون الحزب نسخة ثانية من برنامج وسياسات يتبناها، ويتميز بها حزب قائم فعلًا[34].

وإنه لا يصح في العقل، ولا في منطق القانون أن يكون المقصود بشرط التميز عدم تماثل أي أمر، من أمور الحزب تحت التأسيس، مع أيٍّ من الأحزاب القائمة؛ إذ ذلك أمر يستحيل في ظل الدستور وقانون الأحزاب

---

(32) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم 255 لسنة 40ق، بجلسة 6/ 6/ 1998م، المصدر السابق ص959.

(33) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم 3187 لسنة 45ق، سابق الإشارة إليه.

(34) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم 728 لسنة 41ق، بجلسة 8/ 11/ 1997م المصدر السابق، ص801.

السّياسيّة. والرقابة على مدى قدرة الحزب على تحقيق برامجه وسياساته هي رقابة امتياز وأفضلية تدخل في نطاق الرقابة على الممارسة والأداء وتخرج عن نطاق الرقابة على النشوء المبتدأ، ونصوص الدستور وقانون الأحزاب السّياسيّة تحتم، تحقيقًا للنظام العام الدستوري والسياسي والديمقراطي ألا توصد الأبواب أمام أي حزب تحت التأسيس يكون له تميز ظاهر يجعله أهلًا للمشاركة في حل مشاكل الجماهير(٣٥).

وأنه يكتفى في مجال شرط التميز بالاختلاف أو التباين النسبي، ولا يشترط بالاختلاف أو التباين المطلق(٣٦).

وانتهى إلى طلب إلغاء القرار المطعون فيه لأنه جاء عاريًا عن التسبيب لتجهيل أسباب الاعتراض أو عموميتها أو غموضها أو عدم وجودها في الحقيقة والواقع.

وأحالت المحكمة الدعوى إلى هيئة المفوضين، فقدمت تقريرها الذي انتهت فيه، على ضوء المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية العليا في أحكامها التي أوردنا بعضًا منها وسواها، أن برنامج وسياسات وأساليب حزب الوسط الجديد يتوافر لها شرط التميز الظاهر عن الأحزاب الأخرى طبقًا للبند ثانيًا من المادة الرابعة من القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م الخاص بالأحزاب السّياسيّة.

وأن برنامج الحزب يكشف عن إيمانه العميق بأن طريق الإصلاح الذاتي يبني على القيم الحضارية المستمدة من الدين الذي يؤمن به المصريون كافة، وأن السعي بالوسائل الديمقراطية إلى تطبيق المادة الثانية من الدستور التي تقضي بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع سيكون بتخير الاجتهادات التي تدفع المجتمع للأمام، ولا تصيبه بالشلل، وأن ما يقدمه هذا الحزب في هذا الشأن اجتهادات بشرية تحتمل الخطأ والصواب، وقابلة للتغيير وإعادة النظر، وهو في ذلك يقدم مفهومًا مستنيرًا، لتخير الاجتهادات

---

(٣٥) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ٦٦ لسنة ٣٧ق، بجلسة ١٩/ ٤/ ١٩٩٢م، السابق ص٤٦١.

(٣٦) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ١٦٩٢ لسنة ٤٥ق، بجلسة ٦/ ٥/ ٢٠٠٠م، المصدر السابق، ص١٢١٧.

المستمدة من مقاصد الشريعة التي تدفع بالمجتمع إلى الأمام، وتقبل النقد والمراجعة التي هي سمة النظام الديمقراطي، وفي ذلك يعد هذا الحزب متميزًا عن سائر الأحزاب القائمة للإصلاح بما أن خطه للإصلاح الذاتي يقوم على الفهم المستنير لأحكام الشريعة التي يسعى إلى تطبيقها على مناحي الحياة بأسلوب ديمقراطي متخيرًا أفضل الاجتهادات التي تدفع بالمجتمع إلى الأمام.

ثم عرض لما أورده الحزب في المحور السياسي لبرنامجه، ومنها دعوته إلى إطلاق الحريات العامة والالتزام بجملة من المبادئ أولها أن الشعب مصدر السلطات واحترام حق التداول السلمي للسلطة، وأن المواطنة هي أساس العلاقة بين أفراد الشعب المصري، ولا يجوز التمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو اللون في جميع الحقوق والالتزامات، وتولي المناصب العامة، ويقر بالتعددية الفكرية والسياسيَّة والحق في تشكيل الأحزاب السياسيَّة، والمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة. ومن ثَمَّ أثبت التقرير «ومن حيث أنه ولئن كانت مطالب المحور السياسي لبرنامج الحزب متشابهة مع ما ورد بالدستور من حريات وحقوق عامة إلا أنه يظل هذا البرنامج متميزًا في مطلبه احترام جميع حقوق الإنسان المدنية والسياسيَّة والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي نصت عليها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية، وفي دعوته إلى التوسع في تولي المناصب بالانتخاب وخاصة المناصب ذات العلاقة المباشرة بالجماهير... كما يعد متميزًا أيضًا في دعوته إلى إلغاء جميع القوانين الاستثنائية، ورفع حالة الطوارئ، وتعزيز آليات الشفافية والمحاسبة مما يحول دون ظهور الفساد أو استشرائه، والعمل على استقلال مؤسسة الأزهر ماليًا وإداريًا عن بيروقراطية الدولة. ويعد متميزًا في دعوته إلى أن لا يكون لأية جهة سوى مجلس القضاء الأعلى أي اختصاص يتعلق بالعمل القضائي أو تعيين القضاة أو ندبهم أو إعارتهم أو توليهم مناصب إشرافية مع تحقيق الاستقلال المالي للسلطة القضائية».

ثم خلص التقرير إلى أنه «ومن حيث أنه يبين من العرض السالف لبرنامج هذا الحزب وسياسته أنه احتوى على العديد من البرامج والسياسات والأساليب المتميزة عن سائر الأحزاب القائمة تميزًا ظاهرًا، وتظهر في هذا

الحزب تحت التأسيس ملامح الشخصية السِّياسيَّة المتميزة والمتفردة عن باقي الأحزاب القائمة، والتي لها منطلقاتها الفكرية والمتميزة فإنه يتوافر لهذا الحزب الشرط المنصوص عليه في البند ٦ من المادة الرابعة من القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م واللازم لقيام وتأسيس أي حزب سياسي، وهو شرط تميز برامج الحزب وسياسته أو أساليبه في تحقيق هذه البرامج تميزًا ظاهرًا عن الأحزاب الأخرى وذلك وفقًا للمبادئ القانونية سالفة السرد التي أرستها المحكمة الإدارية العليا في هذا الشأن، ومن ثَمّ يعد قرار لجنة شئون الأحزاب السِّياسيَّة بالاعتراض على تأسيس هذا الحزب قرارًا مخالفًا للقانون وغير مشروع وخليقًا بالإلغاء[٣٧].

وظن مؤسسو الحزب أنهم أصبحوا قاب قوسين من ولوج بوابة الشرعية. وحجز الطعن للحكم بجلسة ٢٠٠٦/٢/٤م، ثم مد أجل الحكم لجلسة ٢٠٠٦/٤/١م، ولكن المحكمة أعادت الدعوى للمرافعة لإثبات انسحاب سبعة من المؤسسين من الأقباط. وفي غضون ذلك تم تعديل قانون تنظيم الأحزاب السِّياسيَّة، وكان مما شمله التعديل عدد المواطنين اللازمين لتأسيس الحزب، فأصبح ألف مواطن. ومن ثَمّ فقد قضت المحكمة برفض الطعن. وكان هذا القضاء موضع انتقاد من مؤسسي الحزب، ومن جانب من رجال القانون على اعتبار أن العبرة بتوافر العدد الذي تطلبه القانون عند عرض الإخطار على لجنة شئون الأحزاب. وقد عرض الإخطار مستوفيًا الشرط، ونظرته اللجنة وأصدرت قرارها فيه. وهو ما يؤيده حكم سابق لمحكمة القضاء الإداري - دائرة شئون الأحزاب أشرنا إليه آنفًا.

وأعاد المؤسسون (في محاولة رابعة) إخطار لجنة شئون الأحزاب بتأسيس الحزب بعد استيفاء العدد المطلوب، معوّلين على مطاعنهم القوية والمُؤسَّسة بشكل جيد على قرار اللجنة السابق، وعلى ما أفصح عنه تقرير المفوضين من تميز برنامج حزبهم. ولكن اللجنة في شهر أكتوبر ٢٠٠٩م أصدرت قرارها بالاعتراض على قيام الحزب تأسيسًا على ذات الأسباب

---

(٣٧) من تقرير مفوض الدولة، المستشار فريد نزيه تناغو في الطعن رقم ١١٨٠ لسنة ٥١ قضائية عليا. صورة ضوئية مقدمة إلى الباحث من وكيل المؤسسين.

التي أقامت عليها قرارها السابق، وطعن عليه المؤسسون أمام المحكمة الإدارية العليا، ولا يزال الطعن منظورًا حتى كتابة هذه السطور.

١٣٥ ـ وعلى صعيد رؤية الحزب البرنامجية لأسس الدولة وعلاقتها بالدين، من واقع برنامجه الأخير المعروض على لجنة الأحزاب نجد أن المؤسسين يؤكدون التزامهم بالمبادئ والأسس الآتية، ويرون أنها السبيل لإقرار الحريات العامة والإصلاح السياسي:

١ ـ الشعب مصدر جميع السلطات التي يجب الفصل بينها واستقلال كل منها عن الأخرى في إطار من التوازن العام، وهذا المبدأ يتضمن حق الشعب في أن يُشَرِّع لنفسه ويضع القوانين التي تحقق ومصالحه.

٢ ـ احترام حق التداول السلمي للسلطة عبر الاقتراع العام الحر والنزيه، ووجوب تحديد مدد زمنية لشغل المواقع الأساسية في قمة السلطة العامة.

٣ ـ المواطنة أساس العلاقة بين أفراد الشعب المصري، فلا يجوز التمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو العرق في جميع الحقوق والالتزامات وتولي المناصب والولايات العامة.

٤ ـ تأكيد حرية الاعتقاد الخاص، وإقامة الشعائر الدِّينيَّة بحرية لجميع الأديان السماوية.

٥ ـ إقرار التعددية الفكرية والسِّياسيَّة، والحق في تشكيل الأحزاب السِّياسيَّة والجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني كافة، وأن تكون الجهات الإدارية عونًا لها في أداء مهماتها، ولا يكون لأية جهة إدارية حق التدخل بالمنع أو التضييق من حدود هذا الحق، وأن تكون السلطة القضائية المستقلة هي المرجع لتقرير ما هو مخالف للنظام العام والمقومات الأساسية للمجتمع، أو ما يعد إخلالًا بالتزام العمل السلمي أو عدم الاتجاه للعنف أو التهديد به.

٦ ـ المساواة الكاملة بين المرأة والرجل في الأهلية السِّياسيَّة، والقانونية؛ فمعيار تولي المناصب والولايات العامة مثل القضاء، ورئاسة الدولة هو الكفاءة والأهلية والقدرة على القيام بمسئولياتها وليس الجنس.

٧ ـ تأكيد حرية الرأي والتعبير عنه والدعوة إليه. وتعتبر حرية تدفق المعلومات، وإنشاء وسائل الإعلام وتملكها ضرورة؛ لتحقيق ذلك.

٨ ـ احترام الكرامة الإنسانية وجميع حقوق الإنسان المدنيَّة والسِّياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة، التي نصت عليها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية[٣٨].

وبصدد قضية الهوية الحضارية، أورد البرنامج تحت عنوان «الخصوصية التاريخية والمشترك الإنساني» أن قضية استيراد نظم الغرب الحضارية المعرفية، وتعميمها على العالم تحت ستار العولمة والانفتاح على الآخر أصبحت موضع اهتمام كبير في الآونة الأخيرة، على ضوء الإخفاقات السِّياسيَّة والتراجعات الحضارية المتوالية التي جعلت الثقافة العربية محل تساؤل حول صلاحيتها لأن تكون ركيزة للنهضة، وظهرت الدعوة إلى تهميشها وتحويلها إلى مجرد تراث أو فلكلور. وهي أفكار لا تتفق مع الرؤية التي يتبناها المؤسسون، ويسعون لترجمتها على أرض الواقع من خلال منظومة متكاملة من السياسات والمشروعات الثقافية، مضمونها تأييد الانفتاح على الثقافات الأخرى دون قصر الاهتمام على الثقافة الغربية وحدها بزعم أنها الثقافة العالمية الوحيدة، ووجوب التوجه شطر الحضارات الشرقية المجاورة، خاصة وأنها ثقافات عريقة وثرية، وتحوي رؤية للطبيعة وللإنسان تتفق مع كثير من عناصر الرؤية العربيَّة الإسلاميَّة.

ويتصدى المؤسسون لإبداء رأيهم في الفن، ربما لتوكيد نفي عداء هذا الفريق للفنون، فيؤكدون على أن قضايا الفن ليست منعزلة عن قضايا الثقافة الأخرى؛ فالفن لغة الروح، ودعوة للتسامي بالإنسان، وتعميق فهمه لنفسه وللكون بأسره. ويدعون إلى ضرورة أن يكون الفن متحررًا ومتفتحًا، ولكن هذا لا يعني أن يكون الفن متجردًا من القيمة تحت شعار «الفن من أجل الفن»، ولا يعني أن الإبداع الفني أمر مطلق لا علاقة له بالمجتمع أو بالقيم الإنسانية أو الأخلاقية، لكن لا بد من التوازن بين تشجيع الآداب والفنون والابداع من ناحية، والالتزام بقيم المجتمع وثوابته من ناحية أخرى[٣٩].

---

(٣٨) أوراق حزب الوسط الجديد، تقديم د. عبد الوهاب المسيري، الطبعة الثانية، دار الطباعة المتميزة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٢١ ـ ٢٢.

(٣٩) المصدر السابق، ص٤٠ ـ ٤١.

ويرى المؤسسون أن الخطاب الديني السائد في مصر منذ فترة طويلة يحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى إصلاح أساليبه، وتجديد مضامينه، وتنحية المفاهيم السلبية واللغة الاعتذارية والمعاني الانعزالية التي يحتويها؛ وذلك بهدف استيعاب متغيرات الواقع، وتفعيل دور الخطاب الديني في مواجهة المشكلات التي يعاني منها المجتمع، وبخاصة فئة الشباب، كما أن هذا التجديد يجب أن ينعكس بشكل إيجابي على مكانة المؤسسة الدِّينيَّة (الأزهر ـ الكنيسة)، ودورها في جهود التنمية والإصلاح الاجتماعي العام. وهذا التبني ـ يقول المؤسسون ـ ليس جديدًا ولا مرتبطًا بدعوات حديثة قادمة من الخارج، ولكنها دعوة قديمة ومتأصلة تبناها المصلحون والمفكرون قديمًا وحديثًا؛ لأنه واجب ديني ووطني؛ لإدراك الواقع والتفاعل معه، وتطويره بما يخدم مصالح الأمة، ولا يصطدم بغير مبرر مع العالم[40].

أما على صعيد النظرة إلى الحضارات الأخرى، فيقرر مؤسسو الحزب أن رؤيتهم للعالم تستند على «وحدة البشرية» من حيث انتمائها إلى أصل واحد، وفي ظل هذه الرؤية المبدئية تأتي قيمة المساواة بتطبيقاتها المتعددة؛ على أساس أن وحدة الجنس البشري تقتضي المساواة التامة بين الناس جميعًا؛ بجماعاتهم وشعوبهم، من حيث إتاحة فرص متساوية للحصول على الحقوق الأساسية للإنسان وللتمتع بها؛ فإذا توفرت الفرص المتساوية أمام الجميع يكون التفاوت الـتي بينهم بعد ذلك راجعًا إلى ما يبذلونه من جهد وعمل، وإلى ما يحققونه من إنتاجية متميزة، وإلى ما يملكونه من قدرات على التحصيل العلمي والتقدم الحضاري[41].

كما يرون الاعتراف «بالتعددية» الحضاريَّة والثقافيَّة والسِّياسيَّة، والعقائديَّة واحترامها؛ ذلك لأن التنوع والاختلاف من سُنَّة الحياة الاجتماعيَّة، وأن محاولة طمس الاختلافات وتنميطها في قالب واحد أمر لا يأتي إلا عن طريق الجبر والإكراه، وهما والحرية ضدان لا يجتمعان، ويؤكدون على احترام خصوصية ثقافة كل بلد، والمنطقة التي تعيش فيها هذه الثقافة، وعدم محاولة فرض نموذج ثقافي معرفي على أية ثقافة مخالفة[42].

---

(٤٠) المصدر السابق، ص٤٥.

(٤١) المصدر السابق، ص٤٧ ـ ٤٨.

(٤٢) المصدر السابق، ص٥٠.

ويرون أن التعامل مع الغرب يجب أن يكون بشكل مختلف عن نظرة الرفض التام أو القبول التام، وفق مجموعة من المحددات أبرزها أن الغرب ليس كيانًا واحدًا، ولكنه مثل الشرق، ومثل بلادنا، به كثير من ألوان الطيف والتعدد السياسي والديني والمذهبي والقوى المختلفة؛ ويجب مراعاة تلك الفروق الموجودة في الغرب عند الدخول معه في علاقات ومعاملات.

وأن علاقة مصر مع القوى والتيارات الغربية يجب أن تقوم وفق معايير العدالة والمصالح المتبادلة وعلى ضوء التصرفات والقرارات التي تتبناها تلك القوى والتيارات تجاهنا وتجاه قضايانا، بل وتجاه قضايا العدالة والسلام في العالم كله.

ويتخذون من الحديث الشريف «الحكمة ضالة المؤمن» شعارًا لهم، ويعلنون أنهم يبحثون عن الحكمة والفائدة والمصلحة والخبرة في أي مكان، ويرون أن لدى العالم الغربي تجارب معرفية وحضارية كثيرة يجب الإفادة منها وتعلمها ونقلها والبناء عليها؛ لكي نسهم في استمرار المسيرة الحضارية للإنسانية بعطائنا الخاص. وفي هذا السياق يؤكدون على أن العالم تسوده في العصر الراهن حضارة إنسانية واحدة، وأن مختلف الحضارات والثقافات أسهمت في بنائها؛ ومنها: الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة في فترة ازدهارها، وبالتالي فإن كثيرًا مما لدى الغرب الآن هو من حصيلة إسهامات متعددة، وتجارب متنوعة للأمم والشعوب، وفي مقدمتها أمتنا العربية والإسلامية.

ويعلنون أخيرًا إيمانهم بأن جوهر الدين هو: التواصل والتعاون الإنساني على أسس من العدل والبر والخير، بالتالي فإن أية دعوة للتصادم والحرب هي في حقيقتها دعوى تناقض فكرة التدين والإيمان، إلا إذا كانت دفاعًا مشروعًا عن النفس ومقاومة للعدوان والاحتلال. وعلى هذا الأساس يعلنون اختلافهم مع أنصار نظرية صراع الحضارات في العالم الغربي من مفكرين ومثقفين، ومع أنصارها في العالم العربي من بعض القوى المتطرفة، ويؤكدون على رفضهم لفكرة الصراع، ومساندتهم للتيار الرئيسي في العالمين العربي والغربي والعقلاء في كل مكان من الذين يرفضون بقوة فكرة صراع الحضارات، ويدعون إلى تعاون الحضارات وتعارفها وتكاملها[43].

(٤٣) المصدر السابق، ص٥٤ ـ ٥٥.

١٣٦ ـ والبرنامج على هذا النحو يمثل نقلة في تيار الإسلام السياسي، وهو ـ على ضوء ما سبقه من محاولات لهذا الحزب وبرامج قدمت إلى لجنة الأحزاب ـ سابق تاريخيًا على مشروع برنامج حزب جماعة الإخوان المسلمين الذي سبق لنا الإشارة إليه في مطلع هذا المطلب. وهو تعبير عن اتجاه إسلامي مستنير بدأت ملامحه منذ فترة سابقة على طرح هذه البرامج جميعًا. أو كما يقول وكيل المؤسسين: «إن فكرة حزب الوسط... كانت بمثابة ترجمة لأفكار المفكرين الإسلاميين الجدد، الذين عبَّروا عن المشروع الحضاري الإسلامي الحديث، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا، والأستاذ المستشار طارق البشري؛ والأستاذ الكاتب فهمي هويدي، والأستاذ الدكتور محمد عمارة، وآخرون... تجربة حزب الوسط محاولة لترجمة هذا المشروع الفكري الحضاري على أرض الواقع في برنامج حزب سياسي مدني... لأول مرة في العصر الحديث في مصر يكون هناك برنامج حزب سياسي مدني ذو مرجعية إسلامية يتخصص في الفكر السياسي الإسلامي، وليس حركة دعوية إصلاحية شاملة..»[٤٤].

ويتخذ الحزب ـ كما يقول وكيل المؤسسين ـ من آراء هؤلاء المفكرين في المسائل المحورية في الدولة والحكم والسياسة مرجعًا له، فينقل عن الدكتور محمد سليم العوا قوله: إن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية تركت أصلًا لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة والظروف المختلفة، فليس في أي من مسائل هذه التفاصيل نص ملزم يجب على المسلمين اتباعه، وأن اجتهادات الفقهاء لا تلزم المسلمين ـ بداهة ـ بعد العصور التي صيغت فيها، وأن كل ما هناك هو قواعد عامة وردت في نصوص مرنة تقرر مبادئ وحسب، ويأخذ بمذهب في الجمع بين الشورى كمبدأ عام والديموقراطية كآلية توصلت إليها البشرية كوسيلة مُثلى لتولية الحكام وعزلهم[٤٥].

وبخصوص المواطنة ينقل عن د. سليم العوا: إن عقد الذمة قد انتهى، وأن الجزية في ذمة التاريخ، وأن أساس العلاقة الآن هي المواطنة الكاملة.

---

(٤٤) أبو العلا ماضي: رؤية الوسط في السياسة والمجتمع، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١١ ـ ١٢.

(٤٥) المرجع السابق، ص١٣٠ ـ ١٣١، نقلًا عن: د. محمد سليم العوا، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، ص٢١٠ وعن كتابه «الفقه الإسلامي في طريق التجديد»، ص٥١.

كما يستند إلى كتاب الأستاذ فهمي هويدي «مواطنون لا ذميون» وإلى كتاب المستشار طارق البشري «المواطنون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»[٤٦] وما أرساه هؤلاء الكُتّاب والمفكرون من مفاهيم حداثية تقوم على عقد جديد يحل محل عقد الذمة «إن العقد الجديد هو الدستور الذي رضي المسلمون وغير المسلمين بإقامة الدولة الحديثة على أساسه هو هذه الدساتير الحديثة، والمسلم مكلف شرعًا بالوفاء بالعهد والعقد»[٤٧]. وبخصوص تولي المناصب العامة ينقل عن المستشار طارق البشري إن ولايات مثل القضاء والوزارة كانت تسند لأفراد، ومن ثَمّ كان متصورًا اشتراط الإسلام فيها، خصوصًا القضاة لدورهم في التفسير لموارد النص وإلى حدٍّ ما التشريع، أما الآن فهي تسند لهيئات ولتمكن من ذلك إلى إجازته ولاية المرأة وغير المسلم[٤٨].

إن المفكرين الذين أشار إليهم وكيل المؤسسين يمثلون التيار الفكري الذي انبثقت عنه محاولة تأسيس حزب الوسط، كما كان لرؤاهم وكتاباتهم تأثير كبير على تطور رؤى جماعة الإخوان المسلمين كما عبر عنها مشروع برنامجهم الحزبي الذي عرضناه آنفًا. وهم يمثلون في نفس الوقت امتدادًا للرؤى والحلول التي كان يتجه لها الفكر الإسلامي في مصر إبان الفترة الليبرالية (قبل ١٩٥٢م) للعلاقة بين الدين الإسلامي والدولة، والتي تختلف اختلافًا بيّنًا عن رؤى ومفاهيم جماعة الإخوان المسلمين، في فترة ما بعد صدامها مع النظام الملكي وتطورات تلك الرؤى في ظل القمع الناصري، والتي جعلتها جماعة مغلقة تتحرى للحفاظ على وجودها وتميزها، وولدت بين صفوفها تيارات معارضة جذرية للنظام الحديث برمته. كما تختلف رؤى التيار الجديد عن الجماعات الجهادية التي انبثقت شرارتها الأولى من بين صفوف جماعة الإخوان في المعتقلات الناصرية، والتي وضع سيد قطب الأساس لها، وازدهرت بعد ذلك مع جماعات الإسلام السياسي الراديكالية المختلفة بدءًا من التكفير والهجرة وصولًا إلى الجهاد والجماعة الإسلامية ونحوهما.

---

(٤٦) المرجع السابق، ص١٣٦.

(٤٧) المرجع السابق، ص١٣٦ نقلًا عن: د. محمد سليم العوا في المواطنة بين شرعية الفتح وشرعية التحرير.

(٤٨) المرجع السابق، ص١٣٨، ١٣٩، نقلًا عن: المستشار طارق البشري في بحث «أحكام الولاية لغير المسلمين»، وفي كتاب «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»، ص٦٨٧، ٦٨٨.

وتمتاز رؤى ذلك التيار أيضًا عن المفاهيم الشعبية الشائعة للدين في الأوساط غير المسيسة، بسعيها إلى إرساء فهم حضاري راقٍ للإسلام والتدين. تلك الرؤى التي تحافظ على المبادئ الإسلامية الكلية، وتصلها بمفاهيم الدولة الحديثة وأسس إدارتها، مستوعبة ما تفرضه تلك المفاهيم والأسس الحديثة في مجالات المواطنة والمساواة وسيادة القانون وسلطات واختصاصات الدولة في مجالات التشريع والتنفيذ والقضاء، على قاعدة الفهم التاريخي للحلول التي طرحت في الدولة الإسلامية لتلك المسائل، ذلك الفهم الذي ينزع عنها مفاهيم القداسة، ويدخلها في نطاق المصالح المرسلة التي تبت فيها الأمة وما تتواضع عليه بحسب زمانها ومكانها الخاصين. ولقد كان هذا التيار سَبّاقًا إلى طرح رؤاه تلك في عام ١٩٨١م، في ظل الصدام الحاد بين الدولة والجماعات الجهادية، وتولى صياغته الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وهو ـ بحسب وصفهم ـ محاولة لتخطي العبارات العامة والغامضة التي يستخدمها الداعون إلى «الحل الإسلامي»، ومنهج الله المقابل لمناهج البشر، و«أسلمة الحياة»، و«أسلمة المعرفة»، وتجاوز النموذج الإسلامي الذي ارتفع على سطح الحياة الثقافية والاجتماعية والسّياسيّة، والذي يجمع تحت عباءته عناصر العزلة والانقطاع عن التيار العام للتاريخ الإسلامي، والتشدد والإسراف في فرض القيود انطلاقًا من معرفة ناقصة بالإسلام فكريًا، ومن غضب عام على النفس والآخرين نفسيًا[٤٩]. منطلقين من أن الإسلام وإن كان دينًا يحمله الوحي من الله إلى أهل الأرض، فإنه حين يتصل بالناس يغدو واقعًا اجتماعيًا تحكمه السنن والقوانين التي تحكم الأمم والشعوب في مسار تطورها[٥٠].

ويرون أن محاربة التعصب والغلو في الدين، وما قد يصاحبهما من ميل إلى العزلة الاجتماعية أو استخدام العنف لا يتحقق بقرار أو عمل واحد أمني أو سياسي وإنما من خلال مسيرة متواصلة الحلقات جوهرها تعليمي وتربوي، تهدف إلى أمرين، **أولهما** إشاعة وتثبيت الفهم الصحيح للإسلام باعتباره دينًا عالميًا ونظامًا إنسانيًا لتوجيه الناس جميعًا إلى فعل الخير

---

(٤٩) رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، تقديم: د. أحمد كمال أبو المجد، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٢٤، ص٢٥ (مقدمة الطبعة الأولى).

(٥٠) المرجع السابق، ص٢٨.

وتحقيق العدل ونشر السلام وإعلان الأخوة الإنسانية بين شعوب العالم في مسيرة إنسانية متناغمة الخُطى لتعمير الأرض، وثانيهما تربية الجيل الجديد من المسلمين على أصول التعامل مع الغير على أساس التسليم العقلي والنفسي بوجود هذا الغير، والاستعداد للتعايش معه واحترام حقوقه وحرياته، وعلى الاعتقاد الراسخ بأن الحكمة موزعة بين الخلق، وأن الديموقراطية التي تلوذ بها شعوب الدنيا المعاصرة من جحيم الاستبداد ولعنة الفوضى هي خير صيغة لاتخاذ القرارات حين تتعدد الرؤى ويختلف الرأي[٥١].

١٣٧ ـ إن المقارنة بين تجربة الدولة التركية، والتجربة المصرية في هذا المجال تثير الدهشة، فالدولة التركية التي أخذت بالمقاربة العلمانية المتشددة نصًا دستوريًا وممارسة فعلية، تسمح للأحزاب ذات التوجه الإسلامي بالوجود والعمل رغم التدخل المتكرر لحل هذه الأحزاب ومعاقبة قادتها. وقد قادتها هذه المسيرة مؤخرًا إلى السماح لحزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية بتولي الحكم على كافة مستوياته (الرئاسة والبرلمان والوزارة). بينما الدولة المصرية، التي ينص دستورها على أن الإسلام دين الدولة، والتي تسترحب المؤسسات الدِّينيَّة في بيتها، وترفع راية الدفاع عنه في كثير من المواقف، تتشدد في السماح بحزب سياسي ذي مرجعية إسلامية.

والراجح أن هذا التباين في الموقفين لا يرجع إلى موقف الدولة من الدين، وإنما إلى موقفها من الديموقراطيَّة والحريات بشكل عام. فالدولة المصرية، وهي دولة مدنية تتبع نموذج الدولة ـ الأمة الحديث، العلماني من حيث الأساس، شأنها شأن الدولة التركية، وقادتها يؤمنون بطبيعتها العلمانية تلك رغم عدم الإعلان عن ذلك، وأحيانًا مع الإعلان عن ذلك[٥٢]، تفرض وصايتها على المجتمع والتيارات السِّياسيَّة (دينية كانت أو غير ذلك)، ولا تسمح ـ في مجال الحريات السِّياسيَّة ـ إلا بما تُحملُ عليه حملًا سواء تحت ضغط جماهيري داخلي أو استجابة لظروف دولية ضاغطة.

---

(٥١) المرجع السابق، ص٨، ٩ (مقدمة الطبعة الأولى).

(٥٢) صرح الدكتور أحمد نظيف رئيس الوزراء بأن «مصر دولة علمانية تفصل الدين عن السياسة، لكنها تعتمد الشريعة الإسلامية مصدرًا أساسيًا للتشريع» جريدة المصريون الإلكترونية، عدد ٢٤ مايو ٢٠٠٦م، نقلًا عن: د. رفعت عبد سيد، حرية الطبيب في مرفق التعليم، مصدر سابق، ص٧٢ ـ ٧٣.

لقد انتقلت الدولة التركية من مرحلة «الدولة العميقة» التي تفرض فيها البيروقراطيَّة المدنيَّة والعسكريَّة وصايتها على المجتمع، وتكبح حركته، وتَحُول دون تمتع تياراته المختلفة بحقوقها الطبيعية، والتي تناولناها فيما سلف، إلى مرحلة الديموقراطيَّة التي تسمح بتداول السلطة في ظل انتخابات ديموقراطية وحريات سياسية واسعة. بينما لا تزال الدولة المصريَّة واقفة على عتبة ذلك الانتقال، متمسكة بكل ما تستطيع التمسك به من قيود فرضت في فترة النظام الشمولي. وهي لا تخطو خطوة للأمام إلا وأخذت خطوة للوراء، فتُعَدِّل الدستور؛ ليكون اختيار رئيس الجمهورية بالانتخاب بدلًا من الاستفتاء، ثم تفرغ التعديل الدستوري من مضمونه بفرض الشروط والقيود التي تجعل من فوز غير الرئيس الذي ترى «الدولة العميقة» صلاحيته أمرًا مستحيلًا. وهي تأخذ بنظام التعدد الحزبي، ثم تتبنى نظام الترخيص المسبق وتجعل إصداره بيد لجنة تمثل تلك الدولة العميقة ومصالح دوائرها والمرتبطين بها.

وهي ترى الخطر المحدق في الانتخابات الحرة التي يشرف عليها القضاء، فتعمل على إلغاء الإشراف القضائي لصالح لجنة خاصة، وتضع ذلك في صلب الدستور لكي لا يمكن الطعن عليه بعدم الدستورية. وهي تدير مؤسسات الدولة والحياة السِّياسيَّة بطريقة تنتمي إلى العصرين المملوكي والعثماني بأكثر مما تنتمي للدولة المدنية الديموقراطية الحديثة. وهي تتمسك بالسيطرة على الحياة السِّياسيَّة والمؤسسات التشريعية بوسائل بعيدة عن المباراة الديموقراطية المفتوحة والشفافة؛ لأنها لا تثق في قدرة أدواتها على خوض مثل تلك المباراة والفوز فيها، وتظن في نفسها أنها أقدر من غيرها على الدفاع عن أسس الحياة القائمة، وهو اختيار ذاتي ينافي أسس الديموقراطية التي تعتمد على إسناد ذلك الحق لجمهور الناخبين. وهي تحجب التيارات السِّياسيَّة الإسلامية عن العمل بزعم الدفاع عن قواعد الدولة الحديثة، فتمنحهم امتياز الاحتمال، فيظلون - في نظر الجماهير - هم البديل الذي يمثل النقاء والصلاح والسياسة الصحيحة في حين أن التجربة هي الكفيلة ببيان الحقيقي من الزائف في برامج تلك الأحزاب. وهي لا تثق في دستورها، وفي مؤسساتها المنوط بها الدفاع عن الدستور، وعن قواعد تلك الدولة الحديثة، إذا ما حاول تيار من التيارات الإخلال بها أو النكوص

عنها، فهي تتعامل مع نصوص الدستور وتلك المؤسسات على أنها أشكال منقولة من نماذج أخرى، ليس لها من القوة الواقعية مثل ما لها في المجتمعات التي تم النقل عنها. وهي إذ تعمل على إضعاف تلك المؤسسات وعلى تفريغ الحياة السِّياسيَّة من مضمونها، وعلى تسطيح الوعي السياسي، تعمل على استدامة سلطتها، وعلى إبقاء المجتمع، والحياة السِّياسيَّة عند الحدود الدنيا، دون مضمون حقيقي وتعمل على إبقاء نفوذ التيارات الدِّينيَّة التي تزعم محاربتها، وتأكيد سلطتها على الوعي الشعبي، وتحول دون تطور تلك التيارات إلى أحزاب تعمل بالسياسة ولا تعمل بالدين، على نحو ما حدث مع الأحزاب المسيحية الديمقراطية، ومع حزب العدالة والتنمية في تركيا.

خاتمة البحث

قادنا بحثنا إلى الخُلاصات الآتية:

١ ـ مَثّلت الدولة ـ الأمة أو الدولة القومية الحديثة، التي ظهرت نماذجها الأولى في الغرب الأوروبي في نهايات القرون الوسطى، انقلابًا في علاقة الدين بالدولة. فقد كانت الدول القديمة والوسيطة تقيم وجودها على أساس الدين، ويتمثل هدفها الأسمى في نصرته. ولكن تلك الدولة، التي اقتطعت مجالها السياسي من مجال السلطة المطلقة للكنيسة وعبر صراع تاريخي طويل معها، أقامت وجودها على أساس مختلف هو تحقيق الخير المشترك لمواطنيها المتساوين، الذين يشتركون العيش على إقليمها المحدد في ظل سلطة واحدة، ممركزة وفعّالة، ولا يفترض فيهم وحدة الدين ومع تطور تلك الدول واتخاذها النظم الديموقراطيّة كأساس للحكم استقرت في نظمها الدستوريّة مجموعة من الحقوق والحريات أساسها المواطنة والمساواة، وأبرزها حرية الاعتقاد، وحرية ممارسة الشعائر الدِّينيّة، وحرية التعبير عن الرأي فرديًا وجماعيًا. وأصبحت قضية الدين فيها قضية خاصة بكل مواطن، وكل مجموعة من المواطنين يجمعهم معتقد ديني واحد. وأصبح الشأن السياسي العام يدار على أساس الحق المتساوي لكل مواطن بصرف النظر عن عقيدته الدينية، وعلى أساس النظر إلى سلطة الدولة كأداة لخدمة مجموع مواطنيها وليس لخدمة فكرة أو عقيدة. واستقرت لتلك الدولة مجموعة من السمات المميزة، والمفاهيم المترابطة، التي تستدعي كلًا منها الأخرى، ويصحب الأخذ ببعضها دون البعض، كالإقليم والسيادة والقومية والعلمانية وحكم القانون والمواطنة والمساواة والحرية الفردية.

ومن خلال هيمنة الدول الحديثة التي ظهرت في غرب أوروبا على

العالم انتقل نموذجها الدستوري إلى أرجاء المعمورة. ومع انتقال هذا النموذج إلى مجتمعات أخرى لم تمر بفات مراحل تطوره في مكان نشأته، ظهرت مشكلات ناتجة عن تلاقح الثقافات وتمايشها، ومن أبرزها الدور الذي تمحضه تلك الدول للدين في نظامها الدستوري. وبلت المحاولات لأقلمة النموذج الدستوري للدولة الحديثة، العلمانية بطبيعتها، مع الواقع الاجتماعي والتاريخ الخاص لكل من البلدان التي انتقل إليها لاحقًا.

لقد سار التاريخ البشري، رغم الفروق بين الدول في التكون التاريخي والإرث الثقافي، في اتجاه الفصل بين الدين والدولة، وليس بين الدين والمجتمع. ذلك أن العلمانية ـ فيما خلا المراحل الثورية في بعض البلدان التي برز فيها نزوع الدولة إلى محاربة الدين باعتباره قرينًا للسلطة المستبدة في عصور سابقة ـ لا تعني تخلي المجتمع عن ثقافته وقيمه وتراثه، وتبني ثقافة وقيم أخرى، ولكنها تعني ربط الإطار المرجعي للقيم الاجتماعيّة بما يتواضع عليه المجتمع المدني، وليس بقرار تعسفي يتدثر بالعصمة الدينية. وهي لا تعني إلغاء الدين، ولكنها تعني التصدي لنزوع رجال الدين إلى فرض سيطرتهم على المجتمع واكتساح المجال المدني.

وسواء أعلنت دساتير الدول الحديثة اعتناقها العلمانية صراحة، أو نصت على أن للدولة دينًا رسميًا، فإنها تتبع حلولًا متقاربة ـ من حيث نتائجها ـ في معالجتها لعلاقة الدين بالدولة. فكلها لا تعترف بسلطة فوق سلطة الدولة ولا بسيادة فوق سيادتها، وكلها تتعامل مع الدين باعتباره أحد عوامل الاستقرار والسلم الأهلي، وكلها تعترف بحرية الاعتقاد التي لا يملك أحد سلطانًا عليها. وهي في الحالات التي تتخذ الدولة فيها دينًا رسميًا لا تنكر حق من يخالفون ذلك الدين في الاعتقاد وممارسة الشعائر، وتحرص، في ذات الوقت الذي تقوم فيه ببعض الالتزامات تجاه دين الأغلبية، على تأكيد طبيعتها المدنية، وعلى تأكيد مبادئ المساواة بين كافة مواطنيها على اختلاف أديانهم.

٢ ـ انتقلت العلمانية في فرنسا من العداء الجذري للدين الذي ساد في أعقاب الثورة الفرنسية أو ما أطلق عليه العلمانية الجذرية أو المقاتلة إلى العلمانية القانونية أو المحايدة التي تعني الفصل الكامل بين الدولة والدين،

وإعلان أن الدولة لا تعتنق دينًا معينًا وتحترم جميع الأديان، وتتخذ منها موقف الحياد. وتحترم هذه العلمانية، مع تنظيم الدولة لممارسة الشعائر الدينيَّة، حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر لأوسع مدى، كما تتسع لتقديم أنواع من المساعدة للجماعات الدِّينيَّة المنظمة، وتلتزم بتمكين مواطنيها من ممارسة شعائرهم أفرادًا وجماعات. وتعتبر الدين من ضمن المصادر الموضوعية والتاريخية للقانون، وتحترم القواعد القانونية ذات المنشأ الديني في مجال الأحوال الشخصية ما دامت لا تتعارض مع النظام العام. وتحرص على أن يكون التعليم العام علمانيًا، وأن تكون المدرسة مكانًا لغرس قيم المواطنة والدولة المدنية. وتحارب بقوة كل إهانة أو تمييز ضد أي إنسان لأي سبب من الأسباب ومن بينها الدين، من منطلق المساواة والحرية الواسعة التي تضمنها لكل مواطنيها.

٣ ـ واتبعت الدولة الحديثة في تركيا، التي كانت مصر جزءًا من إمبراطوريتها، وكان الإسلام دينها ونظامها القانوني، نموذج العلمانية المتشددة المشابهة للنموذج الفرنسي في بداياته، واستمرت في ذلك منذ الفترة الكمالية وحتى عهد قريب، وفرضت علمنة الحياة العامة ومؤسسات الدولة والقانون، ولكن الدين ظل قوة اجتماعية مؤثرة. وأفلحت تركيا في تحديث دولتها واقتصادها، وفي تحجيم دور العسكر في الحياة السِّياسيَّة، وفي إرساء أسس الإدارة الديموقراطيَّة لمسألة السياسة والحكم، فأصبحت قوَّة اقتصاديَّة يُشار إليها بالبنان، ودولة ديموقراطية، تعلن علمانيتها، ويمارس شعبها شعائر دينه بكل حرية، وتتيح لحزب سياسي ذي مرجعية إسلامية أن يصل إلى الحكم.

٤ ـ وبعد أن سارت إيران شوطًا بعيدًا في طريق التحديث شأنها شأن تركيا ومصر، شرعت، بعد ثورة ١٩٧٩م، في إقامة دولة دينية بكامل المعنى، محاولة المزج بين الثيوقراطية ومفاهيم الدولة الحديثة. ويعكس دستورها الطبيعة الثيوقراطيَّة للدولة التي يقوم على أمرها رجال الدين كما يأخذ ببعض المفاهيم الأساسية للدولة الحديثة. وقد رفعت شعار تطبيق الشريعة ولكن إنجازها في هذا الصدد لم يكن بحجم ما يوحي به الشعار. وخلصنا إلى أن ذلك النموذج لم يستقر بحيث يمكن الحكم عليه بشكل نهائي، سواء من حيث صيغه السِّياسيَّة أو من حيث قدرته على تطوير وتنمية مجتمعه وحل مشكلاته، أو على صعيد التعايش مع العالم المعاصر.

٥ ـ شرعت مصر منذ بدايات القرن التاسع عشر في تبني نموذج الدولة الحديثة، ولكنها احتفظت دومًا بوجهها الإسلامي. وعكس النظام الدستوري المصري تلك الطبيعة المزدوجة، فلم يعلن علمانية الدولة، وإنما تضمنت دساتيرها المتعاقبة النص على أن دين الدولة الإسلام وتنظيمًا لبعض واجبات الدولة تجاه الإسلام، رغم تطابق بنية مؤسسات الدولة والمفاهيم التي تحكم إدارتها مع أسس وقواعد نموذج الدولة الحديثة العلماني من حيث الأساس. ومارست الدولة المصرية، على مدى قرنين تقريبًا، نوعًا من العلمانية الواقعيَّة، مستوعبة في مؤسساتها أهم المؤسسات المرتبطة بالدين الإسلامي. وتوصل مفكرو الشعب المصري وسياسيوه وفقهاؤه القانونيون والشرعيون مع نضج عملية التحديث، وبوجه خاص خلال الفترة الليبرالية بين عامي ١٩١٩ و١٩٥٢م، إلى التركيبة الثقافية والقانونية التي تجمع بين التاريخ والهوية والإرث الثقافي من جانب، وقيم التجديد والتنوير والعقلانية من جانب آخر. لولا أن الواقع الاقتصادي الاجتماعي لم يتحمل حجم التفتح السياسي والثقافي للمجتمع المصري، فكانت أزمة الحكم التي أدت إلى استيلاء الجيش على السلطة، وسَعَت الدولة الصاعدة إلى حل مشكلات الواقع الاقتصادي الاجتماعي بمصادرة الصراع الثقافي والسياسي، الأمر الذي أودى في النهاية بالمجتمع واقتصاده وثقافته وسياسته جميعًا معًا. وأعقب ذلك لجوء الدولة المتراجعة إلى استغلال الشعور الديني بحثًا عن الدعم السياسي، ودخلت في مزايدات في هذا المضمار زادت من أزماتها.

٦ ـ فرضت الطبيعة المزدوجة للدولة المصرية كدولة مدنية تعترف بدين رسمي، ويقيم نظامها الدستوري على ذلك مجموعة من المؤسسات، بعض المحددات والقيود على حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وعلى حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي. ولكن هذه القيود ترجع إلى التفسير الإداري والقضائي أكثر مما تنبع من طبيعة الدولة أو نصوص الدستور. وتعي النخبة السِّياسيَّة الحاكمة ومؤسساتها الرئيسة الطبيعة العلمانية للدولة، وتسعى لتحاشي أثر النصوص الدستورية التي تشدد على الوجه الديني لها، والتي وضعت في إطار المزايدات السِّياسيَّة في حقبة بعينها.

٧ ـ لا يُمثّل المشروع الإسلامي السياسي الحديث نفيًا للدولة الوطنية الحديثة، وذلك أمر مفهوم على اعتبار أن الشكل التاريخي للخلافة الإسلامية

ليس من الدين، بل هو اصطلاح واتفاق من جانب الجماعة المسلمة. ولقد كانت الدولة، منذ نشأتها في الإسلام دولة مدنية، ولم يعرف التيار الرئيسي فيه سلطة دينيَّة منظمة. ومَثَّل الإسلام حضارة متكاملة وهوية شعوب حملت مشعل الحضارة الإنسانية لعدة قرون. ولا مناص للإسلاميين المعاصرين من التفكير في النظام السياسي بروح العصر وانطلاقًا من مفاهيمه، وإلا حولوا مصر - إذا قُدِّر لهم أن يحكموها - إلى مجتمع يعيش خارج العصر. وقد قبلت التيارات الإسلامية المستنيرة - في مصر وفي غيرها - بفكرة، وبنية الدولة القومية الحديثة، العلمانية من حيث الأساس.

٨ - إن الجدال الدائر الآن فيما يتعلق بالمفاضلة بين نوعي الدولة التقليدية والمدنية يكاد ينحصر في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. وقد مَثَّلت الشريعة نظامًا قانونيًّا عاشت به، وازدهرت في ظله شعوب منطقة واسعة متعددة الأعراق والثقافات توسطت العالم القديم على امتداد القرون. وأقرت الشريعة عديدًا من النظم السابقة عليها، ولم تكن يومًا منعزلة عن الواقع الاجتماعي، ووجدت في المصالح المرسلة وفقه المقاصد منافذ واسعة للتطور المواكب لحركة المجتمع. وإذا نحينا جانبًا المزايدات الدعاوية والتحريضية، فإن الخلاف المشار إليه ليس على الدرجة المتخيلة من العمق والجدّة، ويمكن التعامل معه من منطلق أن لكل فقه صنعة ورجال وما دل عليه علم القانون المقارن من تشابه الحلول التي وصلت إليها المدارس التشريعية المختلفة للمشكلات المتشابهة. ومن الثابت أن لكل مجتمع إطار عام أو مرجعية عليًا، هي في المجتمعات الإسلامية مبادئ الشريعة وكلياتها، وهي في المجتمعات العلمانية النظام العام. وتماشيًا مع الموقف الوسطي للدولة المصرية الحديثة استقر القضاء على حل موفق هو اعتبار المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية أحد مكونات النظام العام في مصر. والنظام العام فكرة علمانية، ومقوماته متغيرة بتغير المكان والزمان. ويتكفل القضاء ببيان حدوده منطلقًا من ثقافة المجتمع وثقافة قضاته ومدى تطورها وانفتاحها. وهذه الفكرة يتسع نطاقها ويضيق، فيما يخص العلاقة بين الدين والدولة، بحسب حال المجتمع من الرخاء أو الشدة، ورقي الثقافة أو تدنيها. فالمشكلة ليست في الدين، ولا في الدولة الحديثة، ولا في مدى تقبل الإسلام لها، ولكن المشكلة في طابع الدولة المصرية والأزمات الاجتماعية الاقتصادية والمستوى الثقافي العام.

٩ ـ ارتبطت العلمانية في الغرب بصراع الشعب ضد الكنيسة والإقطاع، بينما كان ظهور الدولة الحديثة وبنيانها الدستوري في مصر مرتبطًا بإرادة السلطة المستبدة. وقد أدى ذلك الواقع إلى التباس شديد في موقف الجمهور من الدولة الحديثة ومؤسساتها وطبيعتها العلمانية ومفاهيمها الدستورية القائمة على المساواة والمواطنة وإلى أن يخوض الشعب صراعه ضد القمع والإفقار اللذين تتسبب بهما تلك السلطة المستبدة، مقترنًا بالنضال تحت رايات دينية ضد «علمانيتها». إن الأزمة التي تعانيها مصر هي أزمة سياسية بالأساس، فالخلاف ليس على الإسلام، وإنما هو على الدولة والسلطة. والسبب وراء الجماهيرية الواسعة لجماعات الإسلام السياسي هو التمرد الاجتماعي المتخذ أيديولجية سياسية معاكسة لسياق التاريخ والمتمسك بالإسلام كسلاح في صراعه ضد سلطة النخبة الحاكمة المستبدة.

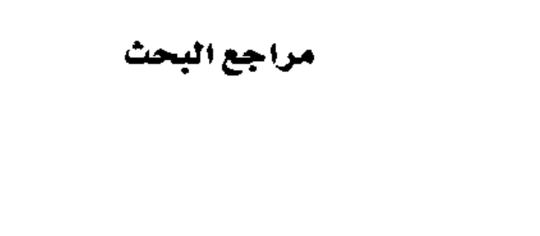
١٠ ـ يعكس حظر استخدام الدين في العمل الحزبي والسياسي عمومًا سعي النخبة البيروقراطية التي تدير الدولة إلى تحجيم تيار الإسلام السياسي ووعيها بخطورة استغلال الدين في العمل السياسي، وبالطبيعة المدنية للدولة الحديثة، وأسسها القائمة على المواطنة والمساواة. ولكن هذه الدولة المصرية ذاتها لا تمتنع عن استخدام الدين في العمل السياسي، فتستولي على المؤسسات الدينية الإسلامية التقليدية، كالأوقاف والأزهر وتدمجها في بنيتها، وتستخدم نفوذها المعنوي في دعم شرعيتها وسياساتها. وهي تعلن في دستورها أن الإسلام دين الدولة وشريعته المصدر الرئيس لتشريعها، وتحظر في ذات الوقت ـ وفي دستورها ـ مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني. وهي بذلك تسعى إلى احتكار استغلال الدين، وتنافس الاتجاهات السياسية الإسلامية الساعية إلى السلطة في الإبقاء على الوعي السياسي المتدني للجماهير. وهو موقف غير منطقي وغير عادل ولا يمكن اعتباره حلًا لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة.

١١ ـ إن المشكلة في مصر ليست في علاقة الدولة الحديثة بالدين ولا في الدور الذي يمنحه النظام الدستوري المصري للدين، ولكن المشكلة في الأزمات الاجتماعية والدولة المستبدة. وإذا كنا نرى أن التاريخ قد سار في اتجاه، الفصل بين الدين والدولة، ونؤيد حظر استغلال الدين في العمل

السياسي الذي يفترض تنافس من يتصدون لتناول مشكلات الوطن والمواطنين على أسس مستمدة من حياتهم الدنيوية وتجاربهم على أساس المساواة في القيمة والرأي دون أن يحتكر فريق منهم النطق باسم السماء بناءً على معطيات وآراء تنتمي إلى هذا العالم الأرضي، وندرك أن من يرفعون الرايات الدِّينيَّة في ساحة العمل الحزبي والسياسي هم طلاب سلطة يسيئون إلى الدين والشعب معًا، فإننا نرى أن الدولة المستبدة والفاشلة تفتقر إلى وسائل المواجهة الصحيحة لتلك التيارات. إن الخيار الصعب ما بين الاستمرار في سطوة «الدولة العميقة» على الحياة السِّياسيَّة من جهة، والخشية من سيطرة التيار الإسلامي على الحكم وتقويض أسس الدولة الحديثة والعودة بمصر إلى القرون الوسطى أو «التقدم» بها إلى حالة شبيهة بالحالة الإيرانية من جهة أخرى، هو نتاج سياسات تلك الدولة ذاتها. تلك السياسات التي آلت إلى ازدياد الفقر والبؤس الاقتصادي وتدهور التعليم والثقافة والقضاء على الوعي السياسي والحياة السِّياسيَّة في مصر. إن كلًّا من الفريقين يستمد وجوده من وجود الآخر، وهما معًا يَحُولان بين الشعب المصري وتطوير حياته السِّياسيَّة نحو ممارسة ديموقراطيَّة حقيقيَّة تُمثِّل طوق النجاة للخروج من الأزمات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة المركبة التي يعانيها هذا الشعب.

١٢ ـ إن المخرج من أزمة المجتمع المصري ودولته يكمن ـ إلى جانب التنوير والتنمية وقبلهما ـ في ترسيخ الآليات الديموقراطية الصحيحة لعمل تلك الدولة، وفي تحويلها إلى أداة راقية لإدارة المجتمع وحل مشكلاته والعمل على تطوره ورقيه، بدلًا من أن تكون أداة لقهره وإدامة فقره وتخلفه. والديموقراطية لا تتحقق إلا إذا قَبِلت جميع القوى السِّياسيَّة بأن تضع مصالحها وقيمها تحت رحمة القرار غير المعلوم مسبقًا للجمهور المشارك في العملية السِّياسيَّة. إن الديموقراطية ليست نصوصًا جميلة منقولة عن مجتمعات أخرى وثقافات قانونية متقدمة تصاحبها ممارسات مملوكية ـ عثمانية للسلطة، ولكن الديموقراطية ممارسة وأساليب مغروسة بعمق في نفوس المواطنين، ووعي جماهيري يسمح بالدفاع عن الديموقراطيَّة ويرى أنها ـ بكل عيوبها ـ أفضل الطرق للحكم وإدارة السياسة. إن الديموقراطية هي التي تسمح بترويض التيارات الدِّينيَّة العاملة في حقل السياسة، وبكشف عجزها عن التحدث بلغة العصر إن هي لم تفعل، وهي التي تسمح بمداواة العلل التي

يعاني منها المجتمع المصري، وتمكّنه من حل مشكلاته بما يتوافق مع مصالح أغلبية مواطنيه في إطار من العقلانية والعلم، ومن ثَمّ إزالة حالة الاحتقان الاجتماعي والفكري التي يعاني منها، وإزالة الأدران التي لحقت بوعيه السياسي والديني.



مراجع البحث

أولاً: كتب ورسائل باللغة العربية

١ ـ السيد صبري (الدكتور)، مبادئ القانون الدستوري، الطبعة الرابعة، مكتبة عبد الله وهبه، القاهرة، ١٩٤٩م.

٢ ـ الفضل شلق، الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

٣ ـ الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية ١٨٨٣ ـ ١٩٣٣م، الطبعة الثانية، نادي القضاة، ١٩٩٠م.

٤ ـ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦م.

٥ ـ أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة، الرياض، ١٩٨٨م.

٦ ـ أبو العلا ماضي، رؤية الوسط في السياسة والمجتمع، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٧ ـ أبو يوسف (القاضي)، كتاب الخراج ضمن «في التراث الاقتصادي الإسلامي»، دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠م.

٨ ـ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (الإمام)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٩ ـ أحمد السيد أحمد موسى (الدكتور): المركز القانوني للأقباط في مصر الحديثة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة طنطا، ١٩٩٧م.

١٠ ـ أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨م.

١١ ـ أحمد أمين (الأستاذ): فجر الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٢ ـ أحمد إبراهيم الشريف (الدكتور): مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.

١٣ ـ أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩م.

١٤ ـ أحمد فتحي سرور (الدكتور): الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٥ ـ أحمد كمال أبو المجد (الدكتور)، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، تقديم، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٦ ـ أحمد مبارك البغدادي (الدكتور): الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية قدمت إلى جامعة إدنبره عام ١٩٨١م، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤م.

١٧ ـ أحمد مهابه: إيران بين التاج والعمامة، دار الحرية، القاهرة، ١٩٨٩م.

١٨ ـ ألبرت حوراني (الدكتور): تاريخ الشعوب العربية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٩ ـ أيمن إبراهيم (الدكتور)، الإسلام والسلطان والملك، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م.

٢٠ ـ إبراهيم البيومي غانم (الدكتور)، الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨م.

٢١ ـ إبراهيم خليل العلاف (الدكتور): الجذور التاريخية للتوجهات العلمانية في تركيا المعاصرة، ضمن «الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة» مركز الدراسات التركية ـ جامعة الموصل، ١٩٩٦م.

٢٢ ـ إبراهيم خليل العلاف (الدكتور): خارطة الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة.

٢٣ ـ إبراهيم شحاته (الدكتور)، وصيتي لبلادي (النص الكامل)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م.

٢٤ ـ إبراهيم عامر، الأرض والفلاح، المسألة الزراعية في مصر، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٨م.

٢٥ ـ ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

٢٦ ـ إيران جمهورية إسلامية أم سلطنة خمينية، مجموعة من الباحثين، مركز الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٢٧ ـ برهان غليون، الدولة والدين، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٨ ـ توفيق السيف: حدود الديموقراطية الدينية، دراسة في تجربة إيران منذ ١٩٧٩م، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٩ ـ توفيق حسن فرج (الدكتور): المدخل للعلوم القانونية، د. ن، ١٩٧٨م.

٣٠ ـ ثروت أنيس الأسيوطي (الدكتور): نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦م.

٣١ ـ ثروت بدوي (الدكتور): النظم السياسية، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٩٩م.

٣٢ ـ جرجس داوود (الأب): أديان العرب قبل الإسلام، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٨م.

٣٣ ـ جمعه عبد الحميد علي سعودي (الدكتور)، «القانون في مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية»، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، ١٩٩٥م.

٣٤ ـ جواد علي (الدكتور): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الرابع، بيروت، ١٩٧٠م.

٣٥ - جواد علي (الدكتور): تاريخ العرب في الإسلام، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٦ - جورج قرم (الدكتور): تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، ١٩٩٢م.

٣٧ - حامد سلطان (الدكتور)، القانون الدولي العام في وقت السلم، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢م.

٣٨ - حسن حنفي (الدكتور): الدين والتنمية في مصر، ضمن كتاب: مصر في ربع قرن، منشورات معهد الإنماء العربي - بيروت، ١٩٨١م.

٣٩ - حسنين توفيق إبراهيم (الدكتور): التعديلات الدستورية ومستقبل التطور السياسي والديمقراطي في مصر، سلسلة كراسات استراتيجية العدد ١٨٥، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، مارس، ٢٠٠٨م.

٤٠ - حسين زكي عبد اللطيف (الدكتور)، تطور النظام العقابي المصري في عهد محمد علي وخلفائه، رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨م.

٤١ - حسين عبد القادر، فرنسا والأديان السماوية، منشورات مركز العالم العربي، باريس، ١٩٩٨م.

٤٢ - حسين مؤنس (الدكتور): دستور دولة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٤٣ - حفيظة السيد الحداد (الدكتورة): النظرية العامة في القانون القضائي الخاص الدولي، الكتاب الثاني، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت.

٤٤ - خالد زيادة: كاتب السلطان، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١م.

٤٥ - خليل علي مراد: الأحزاب السياسية والمسألة الدينية في تركيا، ضمن: الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة.

٤٦ - دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر، القاهرة.

٤٧ ـ رجب حسن عبد الكريم (الدكتور)، **الحماية القضائية لحرية تأسيس وأداء الأحزاب السياسية دراسة مقارنة**، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، ٢٠٠٦م.

٤٨ ـ رشدي فوزي رشدي (الدكتور)، **تطور النظام القضائي المصري فيما قبل إنشاء المحاكم الأهلية**، رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق، ١٩٩٧م.

٤٩ ـ رضوان السيد (الدكتور): **الأمة والجماعة والسلطان**، الطبعة الثانية، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٦م.

٥٠ ـ رضوان السيد (الدكتور): **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

٥١ ـ رضوان السيد (الدكتور): **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

٥٢ ـ رفعت سيد أحمد (الدكتور): **الحركات الإسلامية في مصر وإيران**، رسالة دكتوراه قدمت الى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، دار سيناء، القاهرة، ١٩٨٩م.

٥٣ ـ رفعت محمد سيد أحمد (الدكتور): **العلاقة بين الدين والدولة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠م**، رسالة ماجستير قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عام ١٩٨٤م.

٥٤ ـ زين بدر فراج (الدكتور)، **دين رئيس الدولة في النظم السياسية المعاصرة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م.

٥٥ ـ سامح سيد محمد (المستشار): **البهائية بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية والأحكام القضائية**، القاهرة، ٢٠٠٧م، د.ن.

٥٦ ـ سامي خشبة: **تحديث مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م.

٥٧ ـ سعاد الشرقاوي (الدكتورة): **النظم السياسية في العالم المعاصر**، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨م.

٥٨ ـ سليم حسن (الدكتور): **مصر القديمة**، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

٥٩ ـ سليم نجيب (الدكتور): **الأقباط عبر التاريخ**، دار الخيال، القاهرة، ٢٠٠١م.

٦٠ ـ سليمان الطماوي (الدكتور): **السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي**، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤م.

٦١ ـ سمير عبد السيد تناغو (الدكتور): **النظرية العامة للقانون**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٣م.

٦٢ ـ سيد عبد العزيز سالم (الدكتور)، **تاريخ العرب في عصر الجاهلية**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٩م.

٦٣ ـ سيده إسماعيل كاشف (الدكتور)، **مصر في فجر الإسلام**، الطبعة الثالثة، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

٦٤ ـ شفيق إمام (المستشار): **الحوار الدستوري والسياسي حول انتخابات الرئاسة**، د. ن، القاهرة، ١٩٩٧م.

٦٥ ـ شفيق شحاتة (الدكتور)، **تاريخ حركة التجديد في النظم القانونية في مصر منذ عهد محمد علي**، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي) القاهرة.

٦٦ ـ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي (الإمام القرافي)، «**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**»، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدَّة، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٥م.

٦٧ ـ صالح أحمد العلي (الدكتور): **تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام**، مقال في فصلية الاجتهاد، بيروت، ربيع ١٩٩٠م.

٦٨ ـ صالح أحمد العلي (الدكتور): **دولة الرسول في المدينة**، دراسة في تكوينها وتنظيمها، شركة المطبوعات للتنظيم والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.

٦٩ ـ صبحي محمصاني: الأوضاع التشريعية في الدول العربية، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت.

٧٠ ـ صفوت أحمد عبد الغني (الدكتور): التعددية السياسية وتداول السلطة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر الديموقراطي، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م.

٧١ ـ صلاح عيسى: دستور في صندوق القمامة، قصة مشروع دستور ١٩٥٤م، مركز القاهرة، ودراسات حقوق الانسان، القاهرة، ٢٠٠١م.

٧٢ ـ صوفي أبو طالب (الدكتور)، تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني: العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٧٣ ـ صوفي أبو طالب (الدكتور)، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م.

٧٤ ـ طارق البشري (المستشار): المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م.

٧٥ ـ طارق البشري (المستشار): الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦م.

٧٦ ـ طعيمة الجرف (الدكتور)، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، الطبعة الرابعة، مكتبة القاهرة، الحديثة.

٧٧ ـ طلعت رميح: الوسط والإخوان، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٧م.

٧٨ ـ عبد الإله بالقزيز (الدكتور)، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م.

٧٩ ـ عبد الحميد بدوي (باشا)، أثر الامتيازات في القضاء والتشريع في مصر، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية، نادي القضاة، القاهرة، ١٩٩٠م.

٨٠ ـ عبد الحميد متولي (الدكتور): الحريات العامة، نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٤م.

٨١ ـ عبد الحميد متولي (الدكتور)، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٨٢ ـ عبد الحميد متولي (الدكتور)، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠م.

٨٣ ـ عبد الرحمٰن الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٨٤ ـ عبد الرحيم عبد الرحمٰن عبد الرحيم (الدكتور)، فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٨٥ ـ عبد الرزاق السنهوري (الدكتور): فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة: د. نادية السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: د. توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

٨٦ ـ عبد الرزاق السنهوري (الدكتور)، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م في جزئين.

٨٧ ـ عبد العاطي محمد أحمد عبد الحليم (الدكتور): الحركات الإسلامية في مصر وقضية التعددية السياسية، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م.

٨٨ ـ عبد العزيز صقر (الدكتور): الدين والدولة في الواقع الغربي، دار مكتبة العلم للجميع، الجيزة ١٩٩٥م.

٨٩ ـ عبد العظيم رمضان (الدكتور)، الجيش المصري في السياسة (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.

٩٠ ـ عبد الفتاح سايرداير (الدكتور): تاريخ القانون العام، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٥م.

٩١ ـ عبد الله شلبي (الدكتور)، الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٣م.

٩٢ ـ عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.

٩٣ ـ عبد الهادي عبد الرحمٰن (الدكتور): سلطة النص، سينا للنشر، في جزئين، القاهرة.

٩٤ ـ عبد الوهاب المسيري (الدكتور)، أوراق حزب الوسط الجديد، تقديم الطبعة الثانية، دار الطباعة المتميزة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٩٥ ـ عبد الوهاب خلاف (الشيخ)، السياسة الشرعية، دار القلم، الكويت، ١٩٨٨م.

٩٦ ـ عبد الرزاق السنهوري (الدكتور)، الوسيط في شرح القانون المدني، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.

٩٧ ـ عبد الله سعيد اللبحاني (الدكتور): مأسسة السلطة السياسية كنظرية قانونية للدولة، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق، جامعة القاهرة.

٩٨ ـ عز الدين عبد الله (الدكتور)، القانون الدولي الخاص، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

٩٩ ـ عز الدين عبد الله (الدكتور): القانون الدولي الخاص، الجزء الأول، في الجنسية والموطن ومركز الأجانب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

١٠٠ ـ عزيز العظمة (الدكتور): العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

١٠١ ـ عزيز خانكي (بك)، التشريع والقضاء قبل إنشاء المحاكم الأهلية، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية ١٨٨٣ ـ ١٩٣٣، الطبعة الثانية، نادي القضاة، القاهرة، ١٩٩٠م.

١٠٢ ـ عكاشة عبد العال (الدكتور)، وسامي بديع منصور (الدكتور): المنهجية القانونية، منشورات الحلبي القانونية، بيروت، ٢٠٠٦م.

١٠٣ ـ علاء الدين محمد خطاب (الدكتور): **التطور التاريخي لمبدأ الفصل بين السلطات**، رسالة دكتوراه قدمت الى كلية الحقوق، جامعة عين شمس.

١٠٤ ـ علي بدوي (الدكتور): **الأحكام العامة في القانون الجنائي**، الجزء الأول: في الجريمة، القاهرة.

١٠٥ ـ علي شلبي (الدكتور)، مصطفى النحاس جبر (الدكتور): **الانقلابات الدستورية في مصر ١٩٢٣ ـ ١٩٣٦م**.

١٠٦ ـ عماد الصباغ: **الأحناف**، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٨م.

١٠٧ ـ عماد طارق عبد الفتاح البشري (الدكتور): **فكرة النظام العام في التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية**، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية.

١٠٨ ـ عمار علي حسن (الدكتور): **وزارة العدل**، سلسلة الوزارات المصرية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٣م.

١٠٩ ـ عمر ممدوح مصطفى (الدكتور)، **أصول تاريخ القانون**، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣م.

١١٠ ـ فاروق عبد البر (الدكتور): **دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة**، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٨٨م.

١١١ ـ فاطمه محمد عبد العليم (الدكتورة): **أثر الدين في النظم القانونية**، دراسة مقارنة بين الإسلام والمسيحية، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، فرع بني سويف، دار النهضة العربية، ٢٠٠١م.

١١٢ ـ فتحي المرصفاوي (الدكتور): **شريعة الرومان، البيئة والمصدر والمآل**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥م.

١١٣ ـ فتحي فكري (الدكتور): **القانون الدستوري**، الكتاب الأول «المبادئ الدستورية العامة» القاهرة، ٢٠٠٢م، د. ن.

١١٤ ـ فراس السواح: **دين الإنسان**، الطبعة الثانية، دار علاء الدين، دمشق، د. ت.

١١٥ ـ كمال عبد اللطيف (الدكتور): في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، أبريل ١٩٩٩م.

١١٦ ـ كمال السعيد حبيب (الدكتور): الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا، دراسة حالة حزب الرفاه، رسالة دكتوراه قدمت لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٦م.

١١٧ ـ لطيفة محمد سالم (الدكتور)، النظام القضائي المصري الحديث، مرجع سابق، الجزء الثاني.

١١٨ ـ ماجدة علي ربيع (الدكتورة): الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١م، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٢م.

١١٩ ـ مجدي المتولي (الدكتور): التشريعات المصرية، الجزء الأول: دساتير مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٢٠ ـ محسن خليل (الدكتور): النظم السياسية والقانون الدستوري، الاسكندرية ١٩٧١م.

١٢١ ـ محمد الخضري (الشيخ): الدولة العباسية، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠١م.

١٢٢ ـ محمد بدر (الدكتور): تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار وهدان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م.

١٢٣ ـ محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، نشر مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٢م.

١٢٤ ـ محمد جابر الأنصاري (الدكتور): التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م.

١٢٥ ـ محمد جمال عثمان جبريل (الدكتور): العلمانية والنظام القانوني، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٢٦ ـ محمد سعيد العشماوي (المستشار): الشريعة الإسلامية والقانون المصري، مدبولي الصغير، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٢٧ ـ محمد سلام مدكور (الدكتور): معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣م.

١٢٨ ـ محمد سليم العوا (الدكتور): الحق في التعبير، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م.

١٢٩ ـ محمد سليم العوا (الدكتور)، أزمة المؤسسة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٣٠ ـ محمد ضياء الدين الريس (الدكتور): النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٩م.

١٣١ ـ محمد عبد اللطيف (الدكتور)، جرائم النشر المضرة بالمصلحة العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٣٢ ـ محمد عبد الله بك: في جرائم النشر، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٥١م.

١٣٣ ـ محمد عبد الهادي الشقنقيري (الدكتور): مذكرات في تاريخ القانون المصري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م.

١٣٤ ـ محمد عمارة (الدكتور): الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩م.

١٣٥ ـ محمد عمارة (الدكتور)، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.

١٣٦ ـ محمد محمد أبو سليمه (الدكتور): التطور التاريخي للنظام القانوني في مصر الإسلامية ومسألة العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٠م.

١٣٧ ـ محمد محمد بدران (الدكتور): مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م.

١٣٨ ـ محمد نور فرحات (الدكتور) البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٣٩ ـ محمد نور فرحات (الدكتور): **التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة**، الجزء الأول، العصر العثماني، د.ن القاهرة، ١٩٨٦م.

١٤٠ ـ محمد نور فرحات (الدكتور): **في الفكر القانوني والواقع الاجتماعي**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م.

١٤١ ـ محمد نور فرحات (الدكتور)، **البحث عن العدل**، دار سطور، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٤٢ ـ محمد نور فرحات (الدكتور)، **محاضرات في تاريخ القانون المصري (في العصور القديمة)**، ١٩٩٢م، بدون ناشر.

١٤٣ ـ محمد نور فرحات (الدكتور)، ومحمد جمال عيسى (الدكتور)، **تاريخ القانون المصري**، دون ناشر، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١م.

١٤٤ ـ محمود السقا (الدكتور)، **فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٤٥ ـ محمود سلام زناتي (الدكتور)، **تاريخ القانون المصري**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣م.

١٤٦ ـ محمود سليم الحوت: **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٩م.

١٤٧ ـ **مختصر سيرة ابن هشام**، إعداد: محمد عفيف الزعبي، ومراجعة: عبد الحميد الأحدب، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

١٤٨ ـ مركز القاهرة، لدراسات حقوق الانسان، **الأديان وحرية التعبير**، القاهرة، ٢٠٠٧.

١٤٩ ـ مصطفى اللباد (الدكتور): **حدائق الأحزان: إيران وولاية الفقيه**، دار الشروق القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٥٠ ـ **مقدمة ابن خلدون**، بتحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩م.

١٥١ ـ مونتجومري وات: **الفكر السياسي الإسلامي**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١م.

١٥٢ ـ ناصيف نصار (الدكتور): تصورات الأمة المعاصرة، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت ١٩٨٦م.

١٥٣ ـ ناصيف نصار: منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج، بيروت، ١٩٩٥م.

١٥٤ ـ نبيل عبد الفتاح: «المصحف والسيف» صراع بين الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٤م.

١٥٥ ـ نبيل عبد الفتاح: تقديم لكتاب «نحو إصلاح علوم الدين»، للمؤلف: علاء قاعود، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٥٦ ـ نبيل لوقابباوي (الدكتور): مشاكل الأقباط في مصر وحلولها القاهرة، ٢٠٠١، د. ن.

١٥٧ ـ نبيلة عبد الحليم كامل (الدكتورة): حرية تكوين الأحزاب السياسية في مصر بين النص القانوني والواقع السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٥٨ ـ نزيه نصيف الأيوبي (الدكتور): الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩م.

١٥٩ ـ نيفين مسعد (الدكتورة)، صنع القرار في إيران والعلاقات الإيرانية العربية ـ الطبعة الثانية ـ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٦٠ ـ هاله مصطفى (الدكتورة): الدولة والحركات الإسلامية المعارضة في عهدي السادات ومبارك، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م، كتاب المحروسة، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٦١ ـ هشام جعيط (الدكتور): الكوفة، نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت ١٩٨٦م.

١٦٢ ـ هشام محمد البدري (الدكتور)، نظام الحكم في إيران الإسلامية، دار الفكر والقانون، المنصورة، د. ت.

١٦٣ ـ وجيه كوثراني: **الفقيه والسلطان**، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية الطبعة الثانية ـ دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.

١٦٤ ـ وفاء سلاوي (الدكتورة): **نقد المحاكمات الأدبية والفكرية ودراسة في الخطاب والتأويل**، رسالة دكتوراه، جامعة محمد الخامس الرباط ٢٠٠٣م، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٦٥ ـ وليد رضوان (الدكتور): **تركيا بين العلمانية في الإسلام في القرن العشرين**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م.

١٦٦ ـ وليم سليمان قلاده (الدكتور): **مبدأ المواطنة**، سلسلة المواطنة، المركز القبطي للخدمات الاجتماعية (بطريركية الأقباط الأرثوذكس) القاهرة، ١٩٩٩م.

١٦٧ ـ يحيى الجمل (الدكتور)، أنور رسلان (الدكتور): **القانون الدستوري والنظام الدستوري المصري**، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٦٨ ـ يحيى الجمل (الدكتور): **الاعتراف في القانون الدولي العام**، رسالة دكتوراه قدمت الى جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٦٩ ـ يحيى الجمل (الدكتور): **الأنظمة السياسية المعاصرة**، دار النهضة العربية، د. ت.

١٧٠ ـ يحيى الجمل (الدكتور): **حصاد القرن العشرين في علم القانون**، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٧١ ـ يحيى الجمل (الدكتور)، **القضاء الدستوري في مصر**، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٧٢ ـ يسري العصار (الدكتور): **دور الاعتبارات العملية في القضاء الدستوري**، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٧٣ ـ يوسف إبراهيم الجهماني: **أتاتوركية القرن العشرين**، سلسلة ملفات تركية، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠م.

١٧٤ ـ يونان لبيب رزق (الدكتور)؛ مصر المدنية، فصول في النشأة والتطور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.

ثانياً: ابحاث ومقالات

١ ـ أحمد صبحي منصور (الدكتور): النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، مقال في عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، منشورات وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٩٣.

٢ ـ أحمد فتحي سرور (الدكتور): العلاقة بين حرية التعبير وحرية العقيدة، مقال في مجلة الدستورية الصادرة عن المحكمة الدستورية العليا، العدد (١٥).

٣ ـ إمام عبد الفتاح إمام (الدكتور)، «مسيرة الديموقراطية»، مقال في عالم الفكر، كتاب دوري من منشورات وزارة الإعلام، الكويت، المجلد الثاني والعشرين، العدد الثاني، ١٩٩٣.

٤ ـ بيار هنري بريلو: حرية التعليم في الفصل بين الكنائس والدولة، مجلة القانون العام، الطبعة العربية، العدد ٣ لعام ٢٠٠٦، بيروت ٢٠٠٦.

٥ ـ جان ماري وهرينج (رئيس المحكمة الإدارية) «ما هي القيمة القانونية اليوم لمنع الدولة من الاعتراف بدين وتمويله؟»، مقال في مجلة القانون العام العدد (٦) لعام ٢٠٠٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٦.

٦ ـ جميل صياح (الدكتور): تأكيد على العلمانية: قانون ١٥ آذار ٢٠٠٤، مجلة القانون العام ٢٠٠٦/٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٦.

٧ ـ دوروينا كرافولسكي: السلطة والشرعية: دراسة في المأزق المغولي، العدد الثالث من «الاجتهاد» بيروت، ربيع ١٩٨٩.

٨ ـ ر.س ريب: مفتي اسطنبول مراجعة د. رضوان السيد، فصلية «الاجتهاد» بيروت، العدد(٣) السنة الأولى.

٩ ـ سليمان عبد المجيد (الدكتور)، نظرات في الجرائم الماسة بالأديان، مقال في مجلة الأمن العام، العدد (٤٤)، القاهرة، يناير ١٩٦٩.

١٠ ـ سمير أمين (الدكتور): ملاحظات حول أزمة الرأسمالية في مصر، قضايا فكرية، الكتاب الخامس، القاهرة، مايو ١٩٨٧.

١١ ـ عبد الحميد متولي (الدكتور)، «أصل نشأة الدولة»، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشرة، العدد الأول، القاهرة ١٩٤٨.

١٢ ـ عبد الرزاق احمد السنهوري (الدكتور) « تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يقوم»، مقال في مجلة القانون والاقتصاد ١٩٣٣ ـ وأعادت نشره جامعة القاهرة في مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري عام ١٩٩٢ في جزئين.

١٣ ـ عماد البشري (الدكتور)، فكرة النظام العام في القانون المصري ورقة بحث مقدمة ضمن اعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة ديسمبر ٢٠٠٣ تحت عنوان: المواطنة المصرية ـ مستقبل الديموقراطية.

١٤ ـ عماد الدين شاهين (الدكتور): المواطنة موضوعاً للفكر والبحث، ورقة مقدمة للمؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية ٢١ ـ ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣ مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٥.

١٥ ـ فرد دونر: تكون الدولة الإسلامية، مقال منشور في العدد (١٣) من فصلية الاجتهاد، بيروت، خريف ١٩٩١.

١٦ ـ فردريك أبيقيـــس وآن لوجان ـ كازازيان ترجمة بسمة البربري: الهوية في مرآة القانون مقال في فصيلة مصر والعالم العربي، يصدرها مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية القانونية والاجتماعية بالقاهرة، العدد الأول يونية ١٩٩٣.

١٧ ـ فريدريك سوفاجو: قَسْم السلطات العليا في الدولة، مجلة القانون العام وعلم السياسة، الطبعة العربية، العدد ٢٠٠٦/١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

١٨ ـ محمد سليم العوا (الدكتور): مدى جواز حصر الإفتاء في جهة معينة في كل دولة، ورقة مقدمة إلى مؤتمر الإفتاء في عالم مفتوح، الكويت، مايو ٢٠٠٧.

١٩ ـ محمود اسماعيل (الدكتور): المذهب الأشعري صفقة أيدلوجية بين الفقيه والسلطان، مقال منشور في العدد الرابع من مجلة العصور الجديدة، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٩.

٢٠ ـ مصطفى صفوان: في الحلم والكتابة، مقال في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١١، بيروت، إبريل ١٩٨١.

٢١ ـ ميشيل فوكو، العقاب للجميع، ترجمة علي مقلد، نشرة حقوق الناس الصادرة عن مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الانسان، القاهرة، العدد التجريبي الاول، مايو ١٩٩٤.

٢٢ ـ يحيى الجمل (الدكتور)، البحث عن دولة المؤسسات، مقال في مجلة سطور، القاهرة العدد (١٠٠) مارس ٢٠٠٥.

٢٣ ـ يسري العصار (الدكتور): التمييز الايجابي ومدى اتفاقه مع الدستور، مقال في مجلة «الدستورية» العدد الخامس، القاهرة، إبريل ٢٠٠٤.

ثالثاً: المراجع المترجمة الى اللغة العربية

١ ـ آ. ك. س. لامبتون «الفكر السياسي عند المسلمين» الجزء (ب) من الفصل التاسع من كتاب «تراث الإسلام» تصنيف جوزيف شاخت وكليفور بوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس ود. إحسان صدقي العمد، الجزء الثاني، الكويت ١٩٩٨.

٢ ـ أرنولد توينبي، رؤية للتاريخ، ج١

٣ ـ أصغر شيرازي (الدكتور): دستور إيران: السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية، ترجمة حميد سليمان ألكعبي، دار المدى، دمشق ٢٠٠٢.

٤ ـ ألفرد بتلر، فتح العرب لمصر، تعريب محمد فريد أبو حديد، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦.

٥ ـ إدوارد جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة محمد علي أبو درة للطبعة المختصرة التي أعدها د. م. لو. الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦ ـ إيان دوبرا تشينسكي: أعداء الزمن (الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود) ترجمة د. كيرو لحلو، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٥.

٧ ـ برتران بادي: الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٣.

٨ ـ برتران دوجوفنيل: في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموها، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٩.

٩ ـ برنار بونيفو: الشريعة الاسلامية والقانون في المجتمعات العربية، ترجمة فؤاد الدهان، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٧.

١٠ ـ برنارد لويس: السياسة والحرب، ضمن «في تراث الإسلام»: شاخت وبوز وورث وآخرين، الجزء الأول، عالم المعرفة، الكويت العدد ٨، طبعة ثانية ١٩٨٨.

١١ ـ برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة د. ابراهيم شتا، دار قرطبة، قبرص١٩٩٣.

١٢ ـ بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة، ترجمة محمد الشرقاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٢.

١٣ ـ بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ترجمة د. محمد غلاب، الطبعة الثانية، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥، الجزء الأول.

١٤ ـ بيار بورديو: أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة، تعريب د. أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، ١٩٩٨.

١٥ ـ بيار كلاستر: مجتمع اللادولة، تعريب محمد حسين دكروب، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩١.

١٦ ـ بيتر تيلور وكولن فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة عبد السلام رضوان ود. اسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٢، الجزء الأول.

١٧ ـ بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية، مصر ١٧٦٠ ـ ١٨٤٠، ترجمة دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٣.

١٨ ـ بيري أندرسون: دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع عمر نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٣.

١٩ ـ ج. كرستوفر هيرولد، بونابرت في مصر، ترجمة فؤاد اندراوس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨.

٢٠ ـ ج. م. هسي: العالم البيزنطي، ترجمة د. رأفت عبد الحميد، دار «عين»، القاهرة ١٩٩٧.

٢١ ـ جاك دونديودوفابر: الدولة، ترجمة د. سموحي فوق العادة، الطبعة الثانية دار عويدات، بيروت ١٩٨٢.

٢٢ ـ جاكوب لاندو، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ الى ١٩٥٢، ترجمة وتعليق سامي الليثي، مكتبة مدبولي، القاهرة د.ت.

٢٣ ـ جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة ـ الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥.

٢٤ ـ جفري بارندر (محرر) وآخرون، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٢٥ ـ جوزيف شترابر: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٢٦ ـ جيمس بريستيد، فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

٢٧ ـ خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٥.

٢٨ ـ دانيلوف: الجيش في تركيا، سياسة وانقلابات. ترجمة يوسف الجهماني، سلسلة ملفات تركية، دار حوران، دمشق ٢٠٠١.

٢٩ ـ ديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة اصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي (بيروت) ومركز البابطين للترجمة (الكويت)٢٠٠٧.

٣٠ ـ روبير مانتران ومجموعة الباحثين، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٢، الجزء الأول.

٣١ ـ س. م. بورا: التجربة اليونانية، ترجمة د. أحمد سلامة السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

٣٢ ـ ستيفن رنسيمان: الحضارة البيزنطية، ترجمة عبد العزيز جاويد، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧.

٣٣ ـ سيرج سونيرون: الكهان في مصر القديمة، ترجمة عيسى طنوس، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٤.

٣٤ ـ شارلز تلي: الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ، ترجمة عصام الخفاجي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٣.

٣٥ ـ غاي بيخور: مدونة السنهوري القانونية ـ نشوء القانون المدني العربي المعاصر، ترجمة رشا جمال، مراجعة د. عبد الحسن شعبان. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٠٩.

٣٦ ـ فردريك انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار التقدم، موسكو ١٩٨١.

٣٧ ـ فوزي منصور (الدكتور): خروج العرب من التاريخ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٣.

٣٨ ـ كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٤.

٣٩ ـ كيفين رايلي: الغرب والعالم، ترجمة د. عبد الوهاب المسيري ود. هدى حجازي، القسم الاول، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، يونيو ١٩٨٥.

٤٠ ـ مارسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق ١٩٨٦، ج١.

٤١ ـ مارسيل غوشيه: الدين في الديموقراطية، ترجمة د. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٧.

٤٢ ـ مارسيل غوشيه: دَين المعنى وجذور الدولة، ضمن «في أصل العنف والدولة» تعريب وتقديم علي حرب، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥.

٤٣ ـ مايكل هاردت وأنطونيو نيغري: الامبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢.

٤٤ ـ موسوعة تاريخ الحضارات العام، الجزء الثاني: روما وإمبراطوريتها، دار عويدات، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٤.

٤٥ ـ مونتجمري وات: القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨.

٤٦ ـ ميشال مياي: دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٢.

٤٧ ـ ن ج كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي ترجمة وتعليق د. محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٢.

٤٨ ـ نيقولا جريمال، تاريخ مصر الفرعونية، ترجمة ماهر جويجاتي، الطبعة الثانية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٣.

٤٩ ـ هـ. سانت موس: ميلاد العصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية، القاهرة ١٩٩٨.

٥٠ ـ هاملتون جيب وهارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، القسم الأول ترجمة عبد المجيد القيسي، دار المدى، دمشق ١٩٩٧.

٥١ ـ هنري فرانكفورت وآخرين، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٢ ص٥٦ ـ ٧٧.

٥٢ ـ هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣.

رابعاً: مراجع باللغات الأجنبية

١ ـ مراجع باللغة الفرنسية

1- Alain Boyer, Le Droit Des Religions en France, press universitaires de France.

2- Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, Sociologie de l'etat.

3- Brigitte Basdevant -Gaudemet: Droit et Religions en France, a study presented to the 15th international Congress of comparative law, Bristol 1998, publications of the international Academy of comparative law, Bruylant, Bruxelles, 2000.

4- F. Garrisson: Histoire de Droit et des Institutions, La societe des temps feodaux a la Revolution. Editions Mont chretiens, Paris.

5- Farhad Parvin: conflit interpersonnel de droit Iranien en matiere de statut personnel. In: Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century, XVth international congress of comperative law, Bristol 1998, Bruylant. Bruxelles, 2000.

6- François Delafaye, Laicite de Combat, Laicite de droit, Hachette, Paris 1997.

7- Gaudemet, Jean: La formation du Droit seculier et du Droit d'Eglise au IV et V siecle, Paris.

8- George Balandier, Anthropologie politique, Quadrilage, press universitaire de France, Paris 1995.

9- George Burdeau: L'etat, edition du seuil, Paris.

10- Henri LegoHarel: Histoire du droit public francais des origine au 1789, 2em edition, press universitaire de france, 1991.

11- Henri Pena - Ruiz: Dieu et Marianne (Philosophie de la laicite) P.U.F. Paris 1999.

12- Jaques Ellul: Histoire des institutions, Vol 3 "Le Moyen Age",Press Universitaire de France, 1993.

13- Jean Marie Cabasse. Introduction Historique au droit, Press Universitaire de France 1997.

14- Jean Montage la laicite selon le Droit de la III e la Ve republiques, a: la laicite au defit de la modernite, programme du 5e colloque national des jurists catholiques, Tequi 1990.

15- Liberte Religieuse et regimes des cultes en droit francais, editions du cerf, Paris, 1996.

16- Philippe Sueur: Histoire du droit public francais XV - XIIIe siecle, press universitaire de France, Paris 1989.

17- Pierre Langeron, liberte de conscience des agents publics et laicite, economica, press universitaire d'Aix Marseille.

18- Remy Cabrillac: Introduction general au droit 5e edition, Dalloz, 2003.

٢ ـ مراجع باللغة الإنجليزية

1- Ali Bardakoglu: Religion and society, new perspectives from Turkey, a paper presented to conference on "Religion, State, and society in Turkey and Europe. Organized by Adenauer - stiftung and the Gothe institute in Istanbul on 23-24 October 2003, later published in the Turkish Policy quarterly, spring 2004. ww.Diyanet.gov.tr. 23/9/2008.

2- Ali Bardakoglu: The state and Religion in modern Turkey, a paper presented to a confrence held by the University of Chicago. The center for middle east studies. 13 April 2008, (The Presidency of Religious Affairs, The Republic of Turkey web library, Http//www.Diyanet.gov.tr).

3- Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by James Hastings Vols. London 1980.

4- Encyclopaedia Britannica, 15th Edition.

5- International Academy of comparative Law, general report of XVth congress of comparative Law, "Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century", by Ernest Capparos, Bristol 1998, Bruylant Bruxelles, 2000.

6- James Frazer (Sir): The Golden Bough (a bridged edition), Macmillan and Co. London 1970.

7- Niazi Berkes.the development of Secularism in Turkey, Hurst &Company,London 1998.

8- Niazi Oktem: Religion in Turkey, Brigham young university law review, January 1, 2002, (http://www.allbusiness.com/legal/932545-1.html.13-10-2007)

9- Rona Aybay (Prof. Dr.): An introduction to law with special reference to the Turkish legal system, WWW.Aybay.org.tr/recent.html 3/10/2007

10- Serap Yazici: The impact of the EU (European Union) on the liberalisation and Democratisation process in Turkey, on Turkey and the EU enlargement process of incorporation, edited by Richard T. Griffiths and Durmus Oz demir, Istanbul Bilgi University press, Istanbul, 2004.

خامساً: المجموعات

١ ـ قضاء النقض في المواد المدنية، القاهرة ١٩٩٢، جمع وتبويب المستشار عبد المنعم الدسوقي.

٢ ـ قوانين الوقف والحكر، المطابع الأميرية، القاهرة ٢٠٠٤

٣ ـ مجلس الشعب المصري، موسوعة المبادئ الدستورية، الجزء الأول، أكتوبر ٢٠٠٠.

٤ ـ مجلس الشيوخ: الدستور: تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية، مطبعة مصر، ١٩٤٠.

٥ ـ مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني.

٦ ـ مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية العليا، الدائرة الاولى بتشكيلها الخاص في شأن الأحزاب السياسية من أول يونيه ١٩٨٣ إلى آخر يونيه ٢٠٠١.

٧ ـ مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محاكم مجلس الدولة، الحقوق والحريات العامة، إصدار المكتب الفني لمجلس الدولة بمناسبة العيد الذهبي، القاهرة ١٩٩٧.

٨ ـ مجموعة أحكام النقض، المكتب الفني.

سادساً: تقارير

1- U.S. Department of state, Iran, international Religions Freedom report 2007 and 2008, Released by the bureau of Democracy, Human Rights, and labour, http://www.state.gov/g/drtdrl/RLS/irf/2007.

2- U.S. Department of state, Turkey, international Religions Freedom report 2007 and 2008, Released by the bureau of Democracy, Human Rights, and labour, http://ww.state.gov/g/drtdrl

٣ـ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٧.

سابعاً: مواقع على الشبكة الالكترونية

1- http://anayasa.gen.tr/1982 constitution-Eyumar.htm - 1/4/2008
2- www.anayasa.gov.tr/images/loaded/pdf - dosyalari. The constitution of the Republic of Turkey pdf.
3- http://forum.maredgroup.org
4- http://services.moe.gov.eg
5- http://www.Anayasa.Gov.tr/sikdizin/eng const court.HTM
6- http://ww.hccourt.gov.eg/rules
7- http://www.hccourt.gov.eg./singlecourt
8- http://www.iranchamber.com/laws/constitusion.php
9- http://www.ircla.com
10- http://www.ircla.com/cm
11- http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108476/htm.
12- http://ircla.com/cm/default
13- www.hccourt.gov.eg/Rules/getrule

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

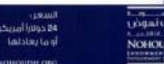
الموضوع	الصفحة

العلاقة بين الدين والدولة

يعد موضوع العلاقة بين الدين والدولة عبر كافة المستويات، من أهم القضايا المثارة على ساحة البحث اليوم لاسيما في ظل المتغيرات الحادثة بعد الربيع العربي وحتى اليوم، وما أثارته من إشكالات وقضايا كان لها أثر في مستقبل هذه البلدان وما آلت إليه الأمور فيها.

وفي هذا الإطار تهتم مؤسسة نهوض بالمشاركة في تقديم أطروحات تمثّل محاولة لإيجاد رؤى تشارك في مد الجسور بين الرؤى المتعارضة والمختلفة مما يساعدها في إيجاد حلول عمليّة تنهض بالواقع. وتأتي هذه الأطروحة -أطروحة الدكتوراه- ليس كدراسة تطبيقية لأثر النص والإقرار على دين للدولة في الدستور، وليست قاصرة على تناول الشريعة كمصدر أساس للتشريع، بل هي في حقيقتها محاولة لدرس إشكاليات تطبيق نموذج الدولة القوميّة الحديث - العلماني بحكم نشأته وفلسفته - في مجتمع كانت تحكمه دولة قديمة، ثم وسيطة، لعب فيها الدين دوراً كبيراً. وبمحاولة للنظر إلى الموضوع من منظور أوسع، هو دور الدين في مؤسسات الدولة عامة بما فيها المؤسسة التشريعية، وانعكاساته على طائفة من الحقوق والحريات العامة، في إطار من المقارنة مع عدد من النظم التي يمكن اتخاذها أمثلة لصيغ مختلفة في معالجة العلاقة بين الدين والدولة، والسعي إلى فهم دقائق علاقة كل دولة تناولتها الدراسة في علاقتها بالدين الذي أوجدها أو عاش في ظلها أو عاشت في ظله، فهما لا يقتصر على تكرار فكرة البشر الذين تتحدث عنهم عن أنفسهم وإنما يسعى إلى الكشف عن حقيقة تلك الفكرة في سياقها التاريخي.





السعر:
24 دولارا أمريكيا
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-470-004-4
9 786144 700044

INFO@NOHOUDH.ORG | WWW.NOHOUDH.ORG